MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81167-9

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

DIES, AUGUSTE

TITLE:

LA DEFINITION DE L'ETRE ET LA NATURE ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1909

Master Negative #

93-81167-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88PX
DD

Diès, Auguste, 1872

...La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon par Auguste Diès... Paris, Alcan, 1909.

vii, 137 p. 21½ cm. (Collection historique des grands philosophes)

"Table des auteurs consultés" p. a – c after table des matières.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 3-18-93 INITIALS MGJ
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

88PX DD

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
Given anonymously

LA

DÉFINITION DE L'ÈTRE

ET LA NATURE DES IDÉES

DANS LE SOPHISTE DE PLATON

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

LA DÉFINITION DE L'ÊTRE ET LA NATURE DES IDÉES DANS LE SOPHISTE DE PLATON

PAR

Auguste DIÈS

DOCTEUR ÈS-LETTRES

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909

10-1069

88 PX

DD

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Table des auteurs consultés	*a-c*
Introduction	I-VII
CHAPITRE PREMIER. — Le rôle du concept de mouvement dans le *Sophiste*	1-16
CHAPITRE II. — La Définition de l'Être par la δύναμις	17-38
CHAPITRE III. — Le mouvement de l'οὐσία	39-63
CHAPITRE IV. — Le παντελῶς ὄν	65-88
CHAPITRE V. — La Communauté des Genres	89-124
Résumé et Conclusion	125-133
Index des noms propres	135-137

TABLE DES AUTEURS CONSULTÉS

Cette liste ne comprend que les ouvrages que nous avons pu directement utiliser. On trouvera les autres auteurs dans l'Index des Noms propres.

PLATONIS *Opera*. — Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. BURNET. 6 vol., Clarendon Press Oxford.

PLATONIS *Dialogi*. — Secundum Thrasylli tetralogias dispositi. ex recognitione C. F. HERMANNI et M. WOHLRABII. 6 vol. Leipzig (Teubner).

OTTO APELT. — *Platonis Sophista* recensuit prolegomenis et commentariis instruxit (Platonis opera omnia rec. G. STALLBAUM VIII, II-2e édit.) Leipzig 1897.

OTTO APELT. — *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie* (p. 67-101 : Die Ideenlehre in Platos Sophistes). Leipzig 1891.

J. BEARE. — *Greek Theories of Elementary Cognition* from Alcmaeon to Aristotle. Clarendon Press Oxford 1906.

HERMANN BONITZ. — *Platonische Studien*, 3e édit. Berlin, 1886.

V. BROCHARD. — *La Philosophie de Platon. Revue des Cours et Conférences* (1897, II).

V. BROCHARD et L. DAURIAC. — *Le devenir dans la philosophie de Platon*. (Bibliothèque du Congrès International de Philosophie IV-p. 103 à 129.)

V. BROCHARD. — *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste. Année philosophique* (XVIII, 1907, p. 1 à 35.). Paris, Alcan, 1908.

V. BROCHARD. — *La morale de Platon. Année philosophique* (XVI, 1905, p. 1-47). Paris, Alcan, 1906.

ROBERT GREGG BURY. — *The Philebus of Plato*, edited with Introduction, Notes and Appendices. University Press Cambridge, 1897.

LEWIS CAMPBELL. — *The Sophistes and Politicus of Plato.* Clarendon Press Oxford, 1877.

HERMANN DIELS. — *Fragmente der Vorsokratiker.* 1e éd. Berlin, 1903.

HERMANN DIELS. — *Elementum.* Eine Vorarbeit zum Griechischen und Lateinischen Thesaurus. Leipzig, 1899.

FERD. DÜMMLER. — *Akademika.* Giessen, 1889.

FERD. DÜMMLER. — *Antisthenica.* Bonn, 1882.

THEODORE GOMPERZ. — *Les Penseurs de la Grèce.* — Traduit de la 2me éd. all. par Aug. Raymond. 2 vol. Paris, Alcan, 1904 et 1905.

FERDINAND HORN. — *Platonstudien.* Neue Folge. Wien, 1904.

KARL JOËL. — *Platos sokratische Periode und der Phaedrus.* (Philosophische Abhandlungen Max Heinze zum 70 Geburtstage gewidmet.) Berlin, 1906.

B. JOWETT and LEWIS CAMPBELL. — *Plato's Republic* : 3 vol. (I. *The Greek Text.* — II. *Essays.* — III. *Notes*). Clarendon Press Oxford, 1894.

W. LUTOSLAWSKI. — *The Origin and Growth of Plato's Logic.* Longmans, Green, London, New York and Bombay, 1897.

HENRI MARTIN. — *Etudes sur le Timée de Platon.* 2 vol. Paris, 1841.

PAUL NATORP. — *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.* Leipzig, 1903.

PAUL NATORP. — *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum.* Berlin, 1884.

DAVID PEIPERS. —*Ontologia Platonica.* Leipzig, 1883.

CLODIUS PIAT. — *Platon.* Paris, Alcan, 1906.

HANS RAEDER. — *Platons Philosophische Entwickelung.* Leipzig, 1905.

DAVID G. RITCHIE. — *Sur le Parménide de Platon dans sa relation aux critiques aristotéliciennes de la théorie des idées.* (Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, p. 163 à 189.) Paris, Colin, 1902.

DAVID G. RITCHIE. — *Plato.* Clark, Edinburgh, 1902.

CONSTANTIN RITTER. — *Untersuchungen über Plato.* Stuttgart, 1888.

CONSTANTIN RITTER. — *Platos Gesetze. Kommentar zum Griechischen Text.* Leipzig, 1896.

CONSTANTIN RITTER. — *Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen.* I. — *Der Schriften des Späteren Alters.* Stuttgart, 1903.

ALBERT RIVAUD. — *Le Problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Paris, Alcan, 1906.

LÉON ROBIN. — *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote.* Étude Historique et Critique. Paris, Alcan, 1908.

G. RODIER. — *Aristote. Traité de l'Ame, traduit et annoté.* 2 vol. Paris. Leroux, 1900.

G. RODIER. — *L'évolution de la dialectique de Platon. Année philosophique* (XVI, 1905, p. 49-73).

G. TEICHMÜLLER. — *Studien zur Geschichte der Begriffe.* Berlin, 1874.

RICHARD WAHLE. — *Beiträge zur Erklärung Platonischer Lehren* (Archiv für Geschichte der Philosophie. XIV. 145 suiv., 1901).

W. WINDELBAND. — *Platon* (*Frommans Klassiker*) 3e éd. Stuttgart, 1900.

EDUARD ZELLER. — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, zweiter Theil, Erste Abtheilung.* 4o Auflage. Reisland, Leipzig, 1889.

INTRODUCTION

Une thèse sur le Sophiste *ne semble guère pouvoir échapper au reproche de témérité. On risque de paraître audacieux à prétendre dire quelque chose de neuf sur une question tant discutée, après surtout la remarquable étude de* M. Rodier *sur* l'Évolution de la Dialectique de Platon (1) *et à l'heure où se publie le dernier article du regretté maître,* M. Brochard, *sur* la Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste (2). *Notre excuse sera, d'abord, de n'avoir pu connaître cette dernière étude, qui paraît au moment où la nôtre est achevée. On voudra bien accepter aussi, à notre décharge, cette autre excuse que nous abordons le sujet à un point de vue dont notre titre exprime la limitation très nette* : La définition de l'Être et la Nature des Idées dans le Sophiste de Platon. *Encore nous proposons-nous, sous ce titre, non point une étude générale de la métaphysique du* Sophiste, *mais simplement une réponse ou un essai de réponse à cette question précise* : est-il vrai que la définition de l'Être, formulée dans le *Sophiste*, entraîne ou bien annonce ou, tout au moins, accompagne une conception nouvelle de la nature des Idées?

La thèse d'une transformation de la théorie des Idées dans le Sophiste *nous a paru, en effet, s'être appuyée, avant tout, sur la définition de l'Être proposée dans ce dialogue. Introduire, dans la notion de l'Être, la puissance d'action et de passion et, par suite, mettre, à l'intérieur de chaque Idée, le*

(1) *Année Philosophique* 1905; p. 49 à 73, Paris, Alcan.
(2) *Ibid.* dix-huitième année 1907, (parue 1908).

mouvement, la vie et la conscience et, entre les Idées, un échange de mutuelles relations, tel paraît être, pour beaucoup de critiques modernes, le but premier et le gain essentiel du Sophiste. M. Th. Gomperz, *par exemple, en sa magistrale histoire des* Penseurs de la Grèce *que l'excellente traduction de M. Raymond a rendue accessible aux lecteurs français, expose clairement la liaison que l'on établit d'ordinaire entre la définition de l'Être par la* δύναμις *et la transformation de la théorie des Idées* (3). *« L'équivoque du mot « être » n'a d'ailleurs pas échappé à Platon lui-même. Le besoin de tirer au clair ce concept et de le dégager du concept inadéquat de la substantialité objective est certainement pour une part dans la tentative qui fait de lui le précurseur de tous les énergétiques modernes. « Ce qui exerce un effet est la seule chose existant effectivement », telle est la traduction que nous pouvons donner de la remarquable déclaration que Platon a exprimée comme suit : « Je soutiens que tout ce qui possède une force quelconque, soit d'agir sur un autre objet de quelque nature qu'il soit, soit de souffrir si peu que ce soit, même de la part du plus infime agent, et ne fût-ce qu'une seule fois, — que tout cela existe véritablement; car je définis l'essence de l'être en disant que ce n'est rien autre que puissance* (δύναμις) » — *En se fondant sur cette définition, Platon arrache aux « amis des Idées » cette concession : que l'énergie et, par conséquent, aussi le mouvement ne peuvent manquer à ces essences suprêmes. Il leur reconnaît de plus : vie, âme et intelligence — au moyen d'une saute de pensée due à la tendance qui domine de plus en plus les œuvres de sa vieillesse, celle de considérer les principes primordiaux de l'univers comme psychiques et conscients. De ce fait, la théorie des Idées a subi une transformation que l'on pourrait, non sans justesse, appeler régressive ».* — M. Horn, *en sa nouvelle série d'*Études Platoniciennes, *soutient que la définition de l'Être « est le point central et le gain essentiel du Sophiste » et que, d'autre*

(3) *Les Penseurs de la Grèce*, II p. 396.

part, la doctrine de la Communauté des Genres sort de cette définition « par une nécessité organique (4) ».

Sur la nature nouvelle que revêt la Théorie des Idées dans cette transformation, tout le monde n'est pas absolument d'accord. M. Lutoslawski, *comme l'avait fait, avant lui,* M. Ritter (5), *prétend que, d'après le* Sophiste, *« l'Être véritable ne signifie plus les Idées, mais les âmes, y compris les âmes humaines » et que « les objets de la connaissance ne sont plus ici des idées immuables et impassibles, mais nos propres notions, qui subissent des changements sous l'influence de notre activité intellectuelle* (6) ». *Plus généralement, on se borne, avec* M. Bonitz (7), M. Gomperz (8), M. Horn (9), M. Apelt (10), M. Zeller (11) *à dire que Platon garde, comme objets de la connaissance, les Idées, mais en leur reconnaissant le mouvement, la vie, l'âme et la pensée; soit que, en cette conception d'idées animées ou d'idées fortes, on veuille trouver une transformation régressive ou progressive; soit que, pour éviter d'admettre une rupture dans l'évolution de la pensée platonicienne, on étende, sur toute la carrière philosophique de Platon, cette croyance à une animation des Idées, comprise au sens d'activité causale ou de simple conscience intellectuelle.*

Nous n'avons pas à faire une étude générale de la théorie des Idées. Même après la thèse si brillante de M. Natorp (12)

(4) F. Horn, *Platonstudien, Neue Folge*, p. 334, on note « Diese Definition „ aus welcher die Lehre von der Gemeinschaft der Gattungen sich mit organischen Notwendigkeit entwickelt, bildet den Mittelpunkt und Hauptgewinn des Sophisten.

(5) C. Ritter. *Untersuchungen über Plato*, p. 148 et suiv. et plus tard dans *Platos Gesetze. Kommentar* (p. 306 et suiv.)

(6) W. Lutoslawski. *The Origin and Growth of Plato's Logic* (p. 424).

(7) Bonitz. *Platonische Studien* (3e éd. p. 152 et suiv.)

(8) *Op. cit.*, p. 596 à 600.

(9) *Op. cit.*, p. 344.

(10) O. Apelt. *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, p. 80 à 84.

(11) E. Zeller. II p. 449.

(12) P. Natorp. *Platos Ideenlehre*, 1903.

dont la lecture est si suggestive pour ceux mêmes qui ne peuvent admettre ses conclusions, nous persistons à croire à la substantialité des Idées : « puisque, dit excellemment M. Rodier, *les concepts ne sont pas extraits du sensible ni donnés en lui, il faut, à moins de prétendre que le sensible possède une réalité plus complète que l'intelligible, les douer d'une existence indépendante, admettre que les Idées sont des choses en soi* (13). » *Ces choses en soi, modèles éternels, immuables, des sensibles qui y participent,* M. Brochard *a prouvé définitivement, contre* M. Zeller, *qu'elles ne sont pas, dans la théorie classique, causes efficientes ou créatrices du devenir* (14) *et* M. Gomperz *lui-même a reconnu, contre* M. Apelt, *qu'on ne peut leur accorder, avant le* Sophiste, *la vie, le mouvement et la conscience* (15). *Nous avons donc bien le droit de limiter notre thèse au* Sophiste *et de nous borner à montrer que le* Sophiste *ne marque pas un abandon de la théorie classique des Idées.*

L'interprétation moderne du Sophiste *suppose que le concept de mouvement y joue un rôle primordial; que la définition de l'être par le pouvoir de pâtir et d'agir a pour but d'introduire le mouvement au sein des Idées platoniciennes; que le mouvement affirmé dans l'οὐσία que prônent les amis des Idées est par là-même affirmé dans les Idées de Platon; qu'à cette οὐσία et à ces Idées est identique l'existence absolue de ce παντελῶς ὄν en qui on proclame exister le mouvement, l'âme, la vie et la pensée; que, de cette transformation des Idées en forces conscientes et de la définition sur laquelle s'appuie cette transformation, découle la théorie de la Communauté des Genres. Contre cette interprétation, en ses formules plus ou moins complètes et plus ou moins explicites, nous voudrions établir les propositions suivantes :*

1° *Le concept de mouvement n'est pas au premier plan dans le* Sophiste : *il n'est qu'un moyen terme dans une argumentation dont le but est d'établir la réalité du non-être;*

(13) M. Rodier, *loc. cit.*, p. 54.
(14) V. Brochard, *Cours de la Sorbonne.* (1897). Cf. notre note 172.
(15) Th. Gomperz, *loc. cit.*, p. 599, note 1.

cette réalité du non-être suppose, en effet, la Communauté des Genres; la démonstration de cette communauté réglée entre les genres exige, en dernière analyse, deux concepts nettement irréductibles, le mouvement et le repos, que l'idée commune d'existence lie sans les identifier.

2° *La définition de l'Être par le pouvoir de pâtir ou d'agir n'est pas une nouveauté absolue du* Sophiste *pas plus qu'elle n'en est le but ou le gain essentiels. Elle est donnée comme provisoire et traitée comme telle. Elle ne pouvait être donnée comme durable; parce que l'être, pour l'argumentation du* Sophiste, *devait être démontré indéfinissable, hétérogène à tout autre terme. Elle a un rôle, non doctrinal, mais essentiellement dialectique ou, si l'on nous permet ce barbarisme,* argumental : *elle est introduite pour permettre la transition à l'opposition du mouvement et du repos.*

3° *Le mouvement que le* Sophiste *attribue à l'οὐσία n'est que le mouvement passif qui résulte, pour l'objet de connaissance, du fait d'être connu. Cette οὐσία est primairement et directement la réalité intelligible et incorporelle des Amis des Idées; l'argument qui y démontre l'existence d'un mouvement est un argument* ad hominem. *Si l'application en est possible et peut-être inévitable aux Idées platoniciennes, c'est parce qu'elles aussi sont objets de connaissance, mais elle n'entraîne rien qui détruise leur immutabilité.*

4° *Le mouvement actif, l'âme, la vie et la pensée n'existent que dans le παντελῶς ὄν. Mais ce παντελῶς ὄν ne peut être confondu ni avec l'οὐσία des Amis des Idées ni avec la réalité absolue des Idées platoniciennes. Le παντελῶς ὄν est le monde sensible, bien qu'il ne soit identique ni au Tout, ni à l'Être sur lesquels porte l'argumentation générale du* Sophiste.

5° *On a tout droit de voir, dans la Communauté des Genres qui fonde la réalité du non-être, le progrès et le gain essentiels du* Sophiste. *Si on veut trouver les antécédents de cette doctrine dans les dialogues antérieurs au* Sophiste, *c'est encore dans le* Phédon *qu'ils sont les plus clairs : la communauté des Genres est un développement naturel de la Théorie des Idées, développement dû au problème général du langage et spé-*

cialement à la question de l'erreur. La Communauté permet l'explication du devenir, tout en sauvegardant, par le rôle des intermédiaires, l'identité immuable des Idées. Mais cette Communauté des Genres n'introduit point dans les Idées un mouvement ou une vie consciente; elle n'est point, en effet, conséquence nécessaire de la définition de l'Être et, si elle se traduit en métaphores qui supposent une puissance, un mouvement, une conscience, elle ne suppose cependant rien autre chose que les relations logiques et ontologiques des Idées.

Notre étude comprend donc cinq chapitres :

I. — Le rôle du concept de mouvement dans le *Sophiste.*
II. — La définition de l'Être par la δύναμις.
III. — Le mouvement de *l'*οὐσία.
IV. — Le παντελῶς ὄν.
V. — Le Communauté des Genres.

Enfin, dans notre Conclusion, *nous résumerons brièvement les résultats de notre étude.*

Nos citations de Platon se rapportent à l'édition J. BURNET, *sauf pour le* Timée *et les* Lois, *pour lesquels nous n'avions à notre disposition que l'édition* HERMANN.

Notre discussion suppose acceptée la chronologie : Parménide, Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias *et* Lois. *Nous avons profité de la correction des épreuves pour marquer, là ou cette addition était encore possible, les points où notre thèse se rapproche ou s'écarte du dernier article de* M. BROCHARD *sur la* Théorie de la Participation.

Nous tenons à remercier ici toutes les personnes qui nous ont soutenu de leurs conseils ou de leur concours : notamment M. Dugas, professeur à la Faculté des Lettres de Rennes, qui a bien voulu accepter le patronage et la direction de nos thèses et dont les conseils nous ont été si utiles; M. Rivaud, professeur à la Faculté des Lettres de Poitiers, dont on retrouvera le nom plusieurs fois cité au cours de notre travail;

M. le chanoine Gayet, curé de Saint-Germain de Rennes; la Société pour l'Encouragement des Études supérieures dans le Clergé et, tout particulièrement, son dévoué secrétaire, M. Jordan, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Rennes.

CHAPITRE I

Le rôle du concept de mouvement dans le Sophiste.

On croit que la discussion du *Sophiste* a pour but d'introduire la nouvelle conception « énergétique » de l'Être (1). On attribue ainsi, au concept de mouvement, un rôle dominant dans l'argumentation du dialogue; on paraît penser, parce qu'il est le pivot d'une grosse partie de cette argumentation, qu'il en est la fin et non pas simplement le moyen. C'est là, selon nous, une erreur de perspective. *En réalité, le concept de mouvement n'est pas au premier plan dans le* Sophiste; *il n'est qu'un moyen terme dans une démonstration dont le but est d'établir la réalité du non-être.*

Nous commencerons par rappeler et prouver brièvement deux propositions assez généralement admises (2) : le *Sophiste* a pour but avoué de résoudre le problème de l'erreur; pour établir la possibilité de l'erreur, il entreprend de démontrer l'existence du non-être.

Puis, par une analyse régressive, nous essaierons de rendre clair ce rôle de moyen terme que joue, dans l'argumentation,

(1) L'idée est nettement exprimée dans Ferdinand Horn, *Platonstudien. Neue Folge.* Vienne, 1904, p. 319 : « aus diesen Erörterungen ergiebt sich ihm unmittelbar der neue Seinsbegriff, *welcher der Kernpunkt unseres Gespräches bildet* ». (C'est nous qui soulignons). Le même auteur expose, p. 324, l'évolution qui a conduit Platon de la lutte contre les Héraclitiens à l'admission du mouvement comme note essentielle de l'être.

(2) Sur les interprétations divergentes du sujet essentiel du *Sophiste* cf. Otto Apelt, dans sa révision du commentaire de Stallbaum. Leipzig, 1897. *Prolegomena*, pp. 17 et suiv. M. Apelt, *ib.*, p. 29, résume ainsi le but du dialogue : « Plato ope dialecticæ ostendit τὸ μὴ ὄν esse atque inde mendacii (falsi et speciei) explicandi cumque eo sophisticæ artis recte definiendæ copiam sibi parat. »

le concept de mouvement. Guidés par Platon lui-même, qui, une fois obtenue sa définition du non-être, en prouve la solidité en récapitulant la série d'arguments d'où elle est sortie et qu'il faudrait détruire avant de la rejeter (259 A-C), nous remonterons, en prolongeant, toutefois, cette régression un peu en-deçà du terme où lui-même l'arrête, le chemin qu'a suivi sa démonstration. Nous aurons donc à refaire à rebours les étapes parcourues. L'existence du non-être s'établit en ramenant l'eidos de *non-être* à l'eidos *d'autre*. Pour cette réduction, il a fallu montrer que l'*autre* était un eidos à part et pourtant en relation avec le reste des idées : on l'a fait en comparant entre eux et avec l'eidos *d'être* deux termes réciproquement opposés : le mouvement et le repos. Cette série de relations entre l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre supposait démontré le principe de la *communauté des genres*. On a fait cette démonstration avec les concepts d'être, de mouvement et de repos. Mais cette démonstration elle-même supposait l'hétérogénéité respective des trois termes que l'on comparait : il a surtout fallu bien établir *l'hétérogénéité de l'être par rapport au repos et au mouvement*. Enfin, cette hétérogénéité suppose établie l'existence même des termes : il a fallu démontrer que *et le mouvement et le repos existent*.

I. *Le* Sophiste *est la suite logique du* Théétète *et reprend, après lui, pour le résoudre définitivement, le problème de l'erreur.*

Dans le *Théétète*, on avait étudié longuement le problème de l'erreur, soulevé déjà en plusieurs cironstances et jamais résolu (3). Mais on l'avait abandonné, encore cette fois, sans le résoudre. Malgré les images des tablettes de cire et du colombier, on avait dû abandonner la discus-

(3) Cf. *Phèdre*, 260 D à 262 A. — *Euthydème*, 283 E et suiv. — *Gorgias*, 505 suiv. — *République*, 389 B-C. — 412 E suiv. — *Cratyle*, 429 C-D.

sion sans avoir infirmé le double aveu d'impuissance précédemment exprimé :

errer n'est pas penser ce qui n'existe pas; car on ne peut penser le non-être ni relativement à autre chose, ni en soi (4);

errer n'est pas « penser autre chose »; car ni celui qui conçoit l'*un* et l'*autre*, ni celui qui ne conçoit que l'*autre*, ne peuvent prendre l'un pour l'autre (5).

Des deux côtés l'erreur demeure inexpliquée.

Or, la tentative de définition du sophiste amène à poser à nouveau le problème de l'erreur.

Parmi les six définitions successivement obtenues, la plus signifiante est celle qui fait, du sophiste, un *antilogique* (6). Le sophiste est antilogique et rend tels les autres. L'objet de sa science éristique est immense : les choses divines, le devenir et l'absolue réalité, les lois et toute la politique, les arts et les métiers. Rien n'échappe à la prétention d'un homme qui veut tout savoir et tout discuter (7).

Or il est impossible qu'un homme sache tout. Comment donc les sophistes réussissent-ils à se faire croire si habiles? Leur science universelle n'est, en effet, qu'apparence. Prétendre qu'on pourrait créer, par un seul art, tout ce qui existe, serait de la *Paidia*. Pourtant, cette prétention s'affirme dans l'espèce de *paidia* la plus artistique et la plus gracieuse : la mimétique (8). Or il y a, dans les discours aussi, une mimétique : elle fait prendre aux novices ses imitations pour des réalités (9). Le sophiste est préci-

(4) *Théétète*, 189 B. Οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό... Ἄλλο τι ἄρ' ἐστὶ τὸ ψευδῆ δοξάζειν τοῦ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν.

(5) *Ib.*, 190 D/E. Οὔτ' ἄρ' ἀμφότερα οὔτε τὸ ἕτερον δοξάζοντι ἐγχωρεῖ ἀλλοδοξεῖν. Ὥστ' εἴ τις ὁριεῖται δόξαν εἶναι ψευδῆ τὸ ἑτεροδοξεῖν, οὐδὲν ἂν λέγοι· οὔτε γὰρ ταύτῃ οὔτε κατὰ τὰ πρότερα φαίνεται ψευδὴς ἐν ἡμῖν οὖσα δόξα.

(6) *Sophiste*, 232 B. Ἓν γὰρ τί μοι μάλιστα κατεφάνη αὐτὸν μηνῦον... Ἀντιλογικὸν αὐτὸν ἔφαμεν εἶναί που.

(7) *Sophiste*, 232 C-D.

(8) *Ib.*, 234 B.

(9) Elle est capable τοὺς νέους καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς

ment un imitateur, un charlatan (10). Sa mimétique n'est pas une reproduction exacte de la réalité, mais, comme celle des peintres, une déformation apte à donner l'illusion de la réalité. Le sophiste est un faiseur de phantasmes (11).

Mais c'est là une espèce embarrassante dont l'étude nous entraîne dans une recherche difficile. Paraître quelque chose et ne pas l'être; dire des choses et des choses non vraies, voilà ce qui a paru toujours plein d'apories (12). Notre définition du sophiste pose le problème de la tromperie et de l'erreur.

II. *Le but avoué du* Sophiste *est d'établir l'existence du non-être.*

Comment affirmer la réalité de la pensée ou de l'énonciation fausses sans se contredire dans cette affirmation même (13)? C'est très difficile. Car l'affirmation de la réalité de l'erreur est affirmation d'une réalité du non-être : il n'y a pas ψεῦδος, s'il n'y a pas non-être (14).

Or la réalité du non-être est niée avec solennité par « notre père Parménide », mais aussi démontrée impossible par un examen des lois mêmes du langage (15). Fût-il possible de prononcer le non-être, qu'on ne pourrait le prendre ni comme attribut ni comme sujet d'une existence

ἀληθείας ἀφεστῶτας διὰ τῶν ὤτων τοῖς λόγοις γοητεύειν. Les allusions aux vieillards novices et aux écoliers mûrs seront fréquentes : Antisthène est visé tout le long du dialogue.

(10) 235 A. Τῶν γοήτων ἐστί τις, μιμητὴς ὢν τῶν ὄντων. Les deux idées de charlatan et de sophiste étaient déjà associées, dans la peinture de l'amour, avec l'idée de chasseur que donne aussi la première définition du sophiste. Cf. *Banquet*, 203 D. θηρευτὴς δεινός... δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

(11) 235 D à 236 D.

(12) 236 E. Τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν.

(13) 236 E ad fin.

(14) 237 A. Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν.

(15) 237 A à 238 D.

quelconque (16). Le non-être est inexprimable et inconcevable (17). Le nier, d'ailleurs, est aussi impossible que l'affirmer; dire « le non-être n'est ni un, ni plusieurs », c'est le dire un puisqu'on le met au singulier; dire « le non-être est inexprimable » c'est le dire être puisqu'on lui accole le εἶναι (18). Pour s'exprimer avec justesse à son sujet, il ne le faut déterminer ni comme un, ni comme plusieurs; il ne faut même pas le nommer, car ce seul fait de le nommer lui attribuerait l'εἶδος d'unité. Il ne faut rien en dire (19).

Mais, cette existence inconcevable et inexprimable du non-être, le sophiste nous force à la poser et dans la réalité et dans le langage. Quand nous l'appellerons « faiseur d'images », il nous demandera ce que nous entendons par « images (20) ».

Nous aurons beau citer les images visibles dans l'eau et dans les miroirs, les peintures et les empreintes. Le sophiste dira ne pas savoir ce que sont miroirs ou eaux ou même visions et n'acceptera qu'une réponse abstraite et scientifique : qu'y a-t-il de commun en tous ces objets que, disant plusieurs, on ose pourtant appeler du seul nom d'image? (21). Est-ce une chose autre que la vraie, mais faite à sa ressemblance? Alors l'ἀληθινόν est l'ὄντως ὄν. Le μὴ ἀληθινὸν en est le contraire. L'ἐοικὸς n'est donc pas de l'ὄντως ὄν. Il est pourtant πως, de quelque façon, mais pas ἀληθῶς; ce qu'il est ὄντως, c'est seulement εἰκών. C'est ainsi qu'on arrive à la formule : οὐκ ὄντως ὄν ἄρα ὄντως ἐστιν ὄντος ἣν λέγομεν εἰκόνα (22). *Non realiter ens igitur*

(16) 237 C. Τῶν ὄντων ἐπὶ ⟨τι⟩ τὸ μὴ ὂν οὐκ οἰστέον. — 238 A. Μὴ ὄντι δὲ τι τῶν ὄντων ἆρά ποτε προσγίγνεσθαι φήσομεν δυνατὸν εἶναι ;

(17) 238 C. ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον.

(18) 238 E-239 A.

(19) 239 C.

(20) 239 D. ἀνερωτῶν τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν.

(21) 240 A.

(22) 240 B. Nous avons suivi ici le texte de l'édition C. Hermann. Burnet corrige ainsi : οὐκ ὂν ἄρα [οὐκ] ὄντως ἐστιν ὄντως κ. τ. λ. Le « bizarre entrelacement » devient ainsi moins compliqué; mais l'idée reste essentiellement la même.

realiter est realis entis ea quam dicimus imago. Voilà un étrange entrelacement du non-être à l'être et le sophiste ainsi nous contraint à reconnaître au non-être une certaine réalité: τὸ μὴ ὂν οὐχ ἑκόντας ὁμολογεῖν εἶναί πως (23).

Au lieu de définir le sophiste, voulons-nous définir l'art qu'il pratique? C'est une ἀπατητικὴ : il amène notre âme à concevoir des opinions fausses, ψευδῆ δοξάζειν. Or, la ψευδὴς δόξα est celle qui opine des choses contraires aux choses existantes : ἐναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα; c'est-à-dire qui opine exister d'une certaine manière les choses non existantes, εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα, et nullement exister celles qui existent absolument, καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα (24). Donc un faux discours est le discours qui dit non-être l'être et être le non-être : τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι (25).

Nous nous sommes ainsi contredits. Ayant déclaré le non-être inexprimable et inconcevable, nous avons lié plus d'une fois le non-être à l'être, par le seul fait que nous admettions la possibilité de l'erreur dans la pensée et dans le langage.

A vouloir classer le sophiste dans les charlatans et faiseurs de faussetés, voilà les difficultés qu'on rencontre. Il y en a d'autres en nombre infini (26).

Abandonner le problème de l'erreur est pourtant impossible (27). On prend donc une résolution héroïque. Au risque de passer pour parricide, on va nier la thèse de Parménide et affirmer :

Que le non-être, d'une certaine façon, existe,

Et que l'être, à son tour, d'une certaine façon, n'existe pas (28).

(23) 240 C.
(24) 240 E.
(25) 241 A.
(26) 241 B.
(27) 241 C. Οὕτως ἀποστησόμεθα νῦν μαλθακισθέντες;
(28) 241 D. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

1) intrecciamento

Donc, affirmer une certaine réalité du non-être et, sous certains rapports, l'irréalité de l'être, voilà le but avoué de la discussion qui va suivre.

III. *L'existence du non-être s'établit par la réduction de l'eidos de non-être à l'eidos d'*autre (29).

Le non-être n'est pas ἐναντίον τι τοῦ ὄντος, *le contraire de l'être*; mais seulement *autre chose*, ἕτερον μόνον. Parler de quelque chose de non grand n'est pas plus signifier le *petit* que l'*égal*. Nous n'admettons donc point que la négation signifie un contraire. Le μὴ et le οὔ qu'on place avant une série de mots indique seulement des choses autres que ces mots qui suivent la négation, ou plutôt autres que les choses désignées par ces mots (30).

Or la φύσις de l'autre est, pour ainsi dire, découpée[1] ou monnayée[2] comme la science (31). La science est une. Mais chaque partie qu'on en met à part pour l'appliquer à quelque chose de déterminé reçoit un nom particulier : c'est ainsi qu'on parle de plusieurs arts et de plusieurs sciences. Les parties de la *nature* unique de l'*autre* sont soumises aux mêmes lois.

Au beau, par exemple, s'oppose une partie de l'autre : c'est le non-beau. Ainsi le non-beau se trouve être : un autre être ou un être autre que le beau, ἄλλο τι τῶν ὄντων; pris dans un certain genre et mis à part de ce genre, τινος ἑνὸς γένους ἀφορισθέν ; et opposé d'autre part à un certain être, καὶ πρός τι τῶν ὄντων αὖ πάλιν ἀντιτεθέν (32). Le non-beau est donc une opposition de chose existante à chose existante (33). On ne dira donc pas le beau plus

(29) 257 B à 259 B.
(30) 257 C. Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τί μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὗ προτιθέμενα τῶν ἑπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα.
(31) *Ib.*, Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη.
(32) 257 E.
(33) *Ib.*, Ὄντος δὴ πρὸς ὂν ἀντίθεσις, ὡς ἔοικ', εἶναί τις συμβαίνει τὸ μὴ καλόν.

realiter est realis entis ea quam dicimus imago. Voilà un étrange entrelacement du non-être à l'être et le sophiste ainsi nous contraint à reconnaître au non-être une certaine réalité: τὸ μὴ ὂν οὐχ ἑκόντας ὁμολογεῖν εἶναί πως (23).

Au lieu de définir le sophiste, voulons-nous définir l'art qu'il pratique? C'est une ἀπατητικὴ : il amène notre âme à concevoir des opinions fausses, ψευδῆ δοξάζειν. Or, la ψευδὴς δόξα est celle qui opine des choses contraires aux choses existantes : ἀναντία τοῖς οὖσι δοξάζουσα ; c'est-à-dire qui opine exister d'une certaine manière les choses non existantes, εἶναί πως τὰ μὴ ὄντα, et nullement exister celles qui existent absolument, καί μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα (24). Donc un faux discours est le discours qui dit non-être l'être et être le non-être : τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τά μὴ ὄντα εἶναι (25).

Nous nous sommes ainsi contredits. Ayant déclaré le non-être inexprimable et inconcevable, nous avons lié plus d'une fois le non-être à l'être, par le seul fait que nous admettions la possibilité de l'erreur dans la pensée et dans le langage.

A vouloir classer le sophiste dans les charlatans et faiseurs de faussetés, voilà les difficultés qu'on rencontre. Il y en a d'autres en nombre infini (26).

Abandonner le problème de l'erreur est pourtant impossible (27). On prend donc une résolution héroïque. Au risque de passer pour parricide, on va nier la thèse de Parménide et affirmer :

Que le non-être, d'une certaine façon, existe,

Et que l'être, à son tour, d'une certaine façon, n'existe pas (28).

(23) 240 C.
(24) 240 E.
(25) 241 A.
(26) 241 B.
(27) 241 C. Οὕτως ἀποστησόμεθα νῦν μαλθακισθέντες;
(28) 241 D. Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

1) intrecciamento

Donc, affirmer une certaine réalité du non-être et, sous certains rapports, l'irréalité de l'être, voilà le but avoué de la discussion qui va suivre.

III. *L'existence du non-être s'établit par la réduction de l'eidos de non-être à l'eidos d'*autre (29).

Le non-être n'est pas ἐναντίον τι τοῦ ὄντος, *le contraire de l'être*; mais seulement *autre chose*, ἕτερον μόνον. Parler de quelque chose de non grand n'est pas plus signifier le *petit* que l'*égal*. Nous n'admettons donc point que la négation signifie un contraire. Le μὴ et le οὔ qu'on place avant une série de mots indique seulement des choses autres que ces mots qui suivent la négation, ou plutôt autres que les choses désignées par ces mots (30).

Or la φύσις de l'autre est, pour ainsi dire, découpée ou monnayée comme la science (31). La science est une. Mais chaque partie qu'on en met à part pour l'appliquer à quelque chose de déterminé reçoit un nom particulier : c'est ainsi qu'on parle de plusieurs arts et de plusieurs sciences. Les parties de la *nature* unique de l'*autre* sont soumises aux mêmes lois.

Au beau, par exemple, s'oppose une partie de l'autre : c'est le non-beau. Ainsi le non-beau se trouve être : un autre être ou un être autre que le beau, ἄλλο τι τῶν ὄντων; pris dans un certain genre et mis à part de ce genre, τινος ἑνὸς γένους ἀφορισθέν ; et opposé d'autre part à un certain être, καὶ πρός τι τῶν ὄντων αὖ πάλιν ἀντιτεθέν (32). Le non-beau est donc une opposition de chose existante à chose existante (33). On ne dira donc pas le beau plus

(29) 257 B à 259 B.
(30) 257 C. Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὗ προτιθέμενα τῶν ἑπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κέηται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα.
(31) *Ib.*, Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη.
(32) 257 E.
(33) *Ib.*, Ὄντος δὴ πρὸς ὂν ἀντίθεσις, ὡς ἔοικ', εἶναί τις συμβαίνει τὸ μὴ καλόν.

existant et le non-beau moins existant. Le non-grand et le non-juste existent au même titre que le grand et le juste. Puisque la nature de l'autre a une existence réelle, ses parties ne l'ont pas moins. L'opposition réciproque d'une partie de la nature de l'autre et d'une partie de celle de l'être n'est pas moins réalité que l'être lui-même : elle ne désigne point le contraire de l'être, mais une chose différente de l'être (34).

Ainsi le non-être existe avec sa nature propre; il est un eidos qui fait compte dans la multitude des êtres (35).

Le non être ainsi défini, il faudra prouver la fausseté de notre définition ou bien admettre avec nous le mélange réciproque de l'être et de l'autre, conséquence du mutuel mélange des genres et du mélange, avec tous les genres, de l'être et de l'autre (36). C'est donc Platon lui-même qui nous sert de guide dans cette analyse régressive.

(34) 258 B. Οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἡ τῆς θατέρου μορίου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ὄντος πρὸς ἄλληλα ἀντικειμένων ἀντίθεσις οὐδὲν ἧττον, εἰ θέμις εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν. οὐκ ἐναντίον ἐκείνῳ σημαίνουσα ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ἕτερον ἐκείνου.

(35) 258 B/C. Καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον... οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἥν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν.

(36) 259 A. Platon résume lui-même la marche antérieure du raisonnement. Ὃ δὲ νῦν εἰρήκαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἢ πεισάτω τις ὡς οὐ καλῶς λέγομεν ἐλέγξας,

ἢ μέχριπερ ἂν ἀδυνατῇ, λεκτέον καὶ ἐκείνῳ καθάπερ ἡμεῖς λέγομεν, ὅτι συμμείγνυταί τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἀλλήλων διεληλυθότε

τὸ μὲν ἕτερον μετασχὸν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὗ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὂν ἔστι σαφέστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν.

Nous n'avons fait que marquer, par des alinéas, les divisions naturelles de la phrase : « Quant à la définition donnée par nous du non-être, ou qu'on la convainque de fausseté par une réfutation,

ou, tant qu'on ne le pourra, qu'on dise comme nous disons, à savoir que

se mélangent mutuellement les genres et se mélangent réciproquement l'être et l'autre à travers tous et que, par cette pénétration mutuelle,

l'autre, participant de l'être, est, par cette participation; il est, non ce dont il participe, mais autre; étant autre que l'être, il est clairement non-être. »

VI. *Pour réduire le non-être à l'autre, il a fallu montrer que l'autre était un eidos à part et qui pourtant est en relation avec tous les autres : on a fait cette démonstration en comparant entre eux et avec l'eidos d'être deux termes réciproquement opposés* : le mouvement et le repos (37).

Une fois reconnues l'existence et les limites des mutuelles relations des genres, on aurait pu continuer l'étude de cette *communauté* en examinant toutes les idées. Mais c'était s'exposer à être troublé par leur multitude (38). On a donc choisi quelques genres parmi ceux qu'on nomme les plus grands : l'être, le mouvement et le repos (39).

Mouvement et repos sont distincts l'un de l'autre; mais l'être est mélangé aux deux, car tous deux *sont*. Cela fait donc trois termes. Chacun de ces trois termes est *autre* que les deux autres et *identique* à lui-même (40). Cet identique et ce différent sont-ils parties des trois autres termes ou faut-il compter cinq termes et regarder le *même* et l'*autre* comme deux genres distincts, bien que mélangés à l'être, au mouvement et au repos par une éternelle nécessité (41)?

Ni le repos, ni le mouvement ne sont le *même* ni l'*autre*. Si nous disons :

Le mouvement est l'autre,

Le repos est l'autre,

nous obtiendrons :

Le mouvement est le repos.

Même raisonnement pour les rapports du mouvement et du repos avec l'eidos du *même*. Repos et mouvement

(37) 254 B à 257 B:

(38) 254 C. Μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν, ἵνα μὴ ταραττώμεθα ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων ἅττα.

(39) 254 D. Μεγίστα μὴν τῶν γενῶν ἃ νυνδὴ διῆμεν τὸ τε ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις.

(40) 254 D-E.

(41) 254 E. Πότερα δύο γένη τινὲ αὐτώ, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω, συμμειγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεὶ, καὶ περὶ πέντε ἀλλ' οὐ περὶ τριῶν ὡς ὄντων αὐτῶν σκεπτέον;

participent donc du même et de l'autre sans se confondre avec eux (42).

L'être n'est pas, non plus, identique au *même*; sans quoi, par le seul fait de dire être et le mouvement et le repos, nous affirmerions leur identité (43). Enfin l'être n'est pas, sous un nom différent, la même chose que *l'autre*. L'être se dit en un sens absolu et en un sens relatif. L'autre ne se dit qu'en un sens relatif. Si donc l'autre était l'être, une chose pourrait être autre sans être autre qu'autre chose (44).

Ainsi l'autre est un cinquième eidos. Mais il pénètre tous les autres. Le mouvement est autre que le repos; il est autre que le même; il est autre que l'autre; il est même autre que l'être et, sous ce rapport, il *n'est pas*. L'être est lui-même autre que tout le reste; et, autant il y a de choses autres que lui, autant il y a de cas où l'être *n'est pas* (45).

C'est donc bien d'une comparaison du mouvement, du repos et de l'être, qu'on a conclu l'hétérogénéité de *l'autre* et sa pénétration à travers tous les genres.

V. *Pour établir cette série de relations entre l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre, il a fallu démontrer le principe de la communauté des genres, On a fait cette démonstration avec les concepts d'être, de mouvement et de repos* (46).

Quand on prétend avoir le droit de donner à une même chose plusieurs noms, on prépare un festin aux philosophes novices d'âge ou de science. Ils ont, en effet, comme principe, l'impossibilité que un soit plusieurs et plusieurs un : ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τό ἓν πολλὰ εἶναι. On ne

(42) 255 A/B.
(43) 255 C.
(44) 255 D. Ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν (absolu et relatif) ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον.
(45) 257 A. Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν.
(46) 251 A à 254 B.

dira donc plus l'homme bon, mais le bon, bon et l'homme, homme. Voilà la thèse de vieillards qui, pauvres en sagesse, croient avoir fait là une découverte admirable (47).

Pour les réfuter, on va se servir de deux termes mutuellement irréductibles qu'un troisième sert à lier sans pourtant les identifier. Le repos existe. Le mouvement existe. Pourtant le mouvement n'est pas le repos.

Trois hypothèses sont possibles : ou bien il n'y a aucune liaison de l'οὐσία avec repos ni mouvement, ni de rien avec rien; donc, les choses sont absolument séparées les unes des autres et incapables de participer les unes aux autres et devront rester telles dans nos raisonnements;

ou bien elles sont toutes capables d'intercommunication et (par suite, en nos raisonnements) devront se ramener toutes à l'identité;

ou bien cette possibilité de relations mutuelles existe pour les unes et pas pour les autres (48).

Acceptons la première hypothèse : μηδὲν μηδεμίαν δύναμιν ἔχειν κοινωνίας εἰς μηδέν. On ne pourra pas lier à l'être un autre terme ni dire : le mouvement est ou le repos est. Toutes les explications de la nature tombent : et pour ceux qui prétendent immobiles ou l'Un ou les Idées, et pour ceux qui résolvent le Tout en un perpétuel mouvement (49).

Acceptons la seconde. Si tout peut se mélanger sans distinction, ἂν πάντα ἀλλήλοις ἐῶμεν δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας; le mouvement devient repos et le repos mouvement et c'est pourtant une impossibilité absolue, ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον (50).

(47) 251 C.
(48) 251 D. Πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλῳ μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν;
ἢ πάντα εἰς ταὐτὸν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή;
τούτων, ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;
(49) 252 A.
(50) 252 D.

Reste donc seule possible la troisième hypothèse : dans les genres comme dans les éléments de l'alphabet, les uns peuvent s'unir et les autres non; certains le peuvent moins et d'autres plus; d'autres enfin n'ont rien qui les empêche, en pénétrant tous les genres, d'être en communion avec tous (51).

VI. *Cette démonstration suppose l'hétérogénéité respective des trois termes que l'on compare. Il a fallu surtout bien établir l'hétérogénéité de l'*être *par rapport au repos et au mouvement* (52).

L'irréductibilité du repos au mouvement et du mouvement au repos allait de soi. Celle de l'être aux deux autres termes n'était pas si évidente. Les doctrines simplistes qui niaient le repos identifiaient l'être au mouvement; celles qui niaient le mouvement identifiaient l'être à la stabilité. Il fallait donc montrer que l'être n'est défini par aucun des deux termes pris à part.

Mais l'hétérogénéité de l'être était aussi bien détruite si l'union des deux termes parvenait à épuiser le concept de l'être. Il fallait donc montrer que l'être, irréductible soit au mouvement, soit au repos, n'est pas plus défini par leur somme.

Ce dernier résultat, Platon le fait ressortir avec un étonnement joué. L'ironie est visible. Elle suppose qu'on a vraiment cherché une définition de l'être et qu'on y a échoué. Or, le point de départ de toute l'histoire des théories de l'être avait été le désir, non d'obtenir une science positive, mais de dégager le terrain; de montrer combien était illusoire la clarté qu'on croyait avoir là-dessus et que, après tout, l'être n'était pas plus défini que le non-être (53).

(51) 253 A/B.

(52) 250 à 251.

(53) Cf. 243 B. Peut-être bien que, n'ayant pas, à propos de l'être lui-même, moins de confusion dans l'esprit, nous affirmions pourtant être à l'aise à son sujet et comprendre ce qu'on en disait; pour le non-être, nous étions moins sûrs de nous; alors que, et sur l'être et sur le non-être, la confusion de nos idées était égale :

Quand donc on a réfuté les identifications simplistes de l'être, soit au mouvement, soit au repos; quand on a, comme les enfants dans leurs souhaits, uni dans l'être et mouvement et repos, l'Eléate demande : eh! quoi, avons-nous suffisamment défini l'Être (54)?

Au contraire nous sommes, à son sujet, dans l'ignorance absolue (55). On peut nous poser, en effet, les mêmes questions que nous adressions aux partisans du chaud et du froid. Mouvement et repos sont contraires. On les dit pourtant tous les deux εἶναι. Veut-on les dire, par cet εἶναι, mûs ou stables, κινεῖσθαι ou ἑστάναι (56)? Ce n'est donc pas une définition de l'être que nous avons obtenue. C'est plutôt un troisième terme que l'on pose en surplus, dans l'âme, comme englobant et repos et mouvement; quand, synthétisant leur communauté respective avec l'οὐσία, on les dit tous les deux être. Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τιθείς (57).

Donc mouvement et repos, même accouplés, ne définissent pas l'être : il est ἕτερον τι. De sa nature il n'est ni en repos ni en mouvement (58).

τάχα τοίνυν ἴσως οὐχ ἧττον κατὰ τὸ ὂν ταὐτὸν τοῦτο πάθος εἰληφότες ἐν τῇ ψυχῇ περὶ μὲν τοῦτο εὐπορεῖν φαμεν καὶ μανθάνειν ὁπόταν τις αὐτὸ φθέγξηται, περὶ δὲ θάτερον οὔ, πρὸς ἀμφότερα ὁμοίως ἔχοντες. — 246 A. Nous verrons clairement que l'être n'est pas plus facile à définir que le non-être : ἵν' ἐκ πάντων ἴδωμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν.

(54) 249 D. Ἆρ' οὐκ ἐπιεικῶς ἤδη φαινόμεθα περιειληφέναι τῷ λόγῳ τὸ ὄν;

(55) 249 E. Ὦ μακάριε, οὐκ ἐννοεῖς ὅτι νῦν ἐσμεν ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστῃ περὶ αὐτοῦ, φαινόμεθα δὲ τι λέγειν ἡμῖν αὐτοῖς : plus haut (fin de 249 D) on avertit qu'on va enfin reconnaître la difficulté de la recherche sur la nature de l'être : ὡς μοι δοκοῦμεν νῦν αὐτοῦ γνώσεσθαι πέρι τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως.

(56) 250 A/B.

(57) 250 B ad finem.

(58) 250 C. Οὐκ ἄρα κίνησις καὶ στάσις ἐστὶ συναμφότερον τὸ ὂν ἀλλ' ἕτερον δή τι τούτων... Κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται Puisque mouvement et repos ne sont pas συναμφότερον τὸ ὄν, on ne voit pas bien comment M. Raeder (*op. cit.*, p. 335) conclut de 254 D que l'être (das Sein — das höchste Sein) est un mélange de repos et de mouvement, parce qu'existe aussi bien le repos

VII. *Montrer que l'être, irréductible au couple mouvement-repos, est irréductible à chacun des deux termes pris à part, c'était montrer que et le mouvement et le repos existent* (59).

Il fallait avoir, sous la main, les deux termes, pour les pouvoir comparer à l'être. Il fallait donc dégager de toute contradiction l'existence de chacun de ces termes.

Ou encore : il ne suffisait pas d'établir l'irréductibilité de l'être au couple mouvement-repos; il fallait, si l'on voulait que l'être fût vraiment démontré hétérogène, établir son irréductibilité à chacun des termes pris à part. Ceux qui disent : il n'y a que mouvement, identifient l'être au mouvement. Ceux qui disent : il n'y a que repos, identifient l'être au repos. Il fallait donc montrer qu'il y a du mouvement et qu'il y a du repos.

On voit quelle place importante, mais subordonnée, tient, dans le *Sophiste*, la discussion sur le mouvement et le repos. Platon a besoin de deux termes dont la comparaison dégagera l'inconnue : nature du non-être. Il faut donc que ces deux termes lui soient *donnés*. Il faut donc commencer par se débarrasser des doctrines qui lui refusent soit l'un, soit l'autre.

On voit quelle faute d'appréciation commettent ceux qui attribuent, au concept de mouvement, le rôle principal dans le *Sophiste*; quelle erreur de perspective il y a à

que le mouvement: (ist eine Mischung von Stillstand und Bewegung, weil sowohl Stillstand als Bewegung ist), Quand, dans la même phrase, il nous dit que l'être « eine Mischung (μεικτόν) ausmacht, die in sich Elemente aller Gegensätze aufnimmt », nous découvrons l'origine de cette conception de l'être « mélange », qui devrait pourtant rejoindre les savantes spéculations de A. W. Benn sur *l'ontologie des derniers dialogues*. Platon dit, en effet, 254 D, en parlant des trois genres être, mouvement et repos : les deux derniers ne peuvent se mélanger l'un à l'autre, καὶ μὴν τώ γε δύο φαμὲν ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω ; mais l'être est mélangé aux deux autres, car tous deux *sont*. Τὸ δέ γε ὂν μεικτὸν ἀμφοῖν · ἐστὸν γὰρ ἄμφω που. Il s'agit ici de participation et de communauté des genres. L'être n'est pas un mélange de mouvement et de repos; il se mêle ou s'unit et au mouvement et au repos. Ce n'est pas la même chose.

(59) 248 A. à 250.

croire que l'idée de mouvement est le terme vers lequel s'oriente la discussion. Le mouvement y est établi et défendu au même titre que le repos, au titre d'intermédiaires, de termes de comparaison nécessaires à la détermination d'un autre concept, celui-là fin essentielle de l'argumentation.

Pourquoi, maintenant, Platon a-t-il choisi le couple mouvement-repos plutôt qu'un autre couple pour en tirer, par comparaison, l'hétérogénéité de l'*autre*?

Notons qu'il lui fallait d'abord deux termes aussi généraux que possible. Il lui fallait aussi deux termes évidemment et d'une façon indéniable, irréductibles.

La mort et la vie étaient deux termes très nettement opposés dont le Phédon s'est servi. Mais ils n'étaient pas assez généraux pour la discussion présente (60).

Le corporel et l'incorporel donnaient un couple de contraires. Mais chacun des contraires ne pouvait avoir, dans la philosophie de Platon et même dans toute transformation de cette philosophie que la critique puisse vouloir tirer des derniers dialogues, un titre absolument égal à l'existence. Quand on aurait eu prouvé, contre les γιγενεῖς, l'existence de l'incorporel et, contre les partisans des ἀσώματα εἴδη, l'existence du corporel ; qui oserait dire, quelque évolution profonde qu'il suppose chez Platon, que Platon eût posé avec une égale certitude des deux parts: le corporel existe, l'incorporel existe? L'existence, dans les deux propositions, aurait-elle pu avoir la même valeur absolue? N'est-ce pas là le secret de ce tour inattendu de la discussion qui, à un moment donné, alors qu'elle paraît s'absorber dans la lutte entre partisans du corporel et les partisans de l'incorporel, substitue tout d'un coup, à cette opposition, l'opposition mouvement-repos ?

L'un et le multiple formaient un couple de termes très généraux dont Platon s'est souvent servi (61). Mais, si l'un

(60) *Phédon*, 105 B à 107.

(61) Toute la discussion du *Parménide* (2de partie); *Philèbe* 150 et suiv.; *Sophiste*, 242 C à 245 E.

1) giro, volta

est irréductible au multiple, le multiple n'est pas si clairement irréductible à l'un. Nous verrons pourtant que, dans le *Sophiste* même, c'est par une discussion préparatoire sur l'un et le multiple que Platon s'essaie à sa comparaison du mouvement et du repos pour en faire, sinon prévoir, au moins soupçonner les résultats.

Des oppositions de concepts où se mouvait la philosophie contemporaine, l'opposition mouvement-repos était donc, semble-t-il, la plus apte à la discussion actuelle. Platon y arrive après avoir essayé les autres couples, comme en se jouant; mais son jeu, cette fois, comme bien d'autres fois, vise un gain positif : son essai est prélude avertisseur ou transition savante.

CHAPITRE II

La définition de l'Être par la δύναμις.

Nous aurons d'abord à voir comment est introduite la définition de l'être par la δύναμις. Cette définition, nous établirons qu'elle n'est pas, dans la philosophie de Platon, un *quid novi* mystérieux que le *Sophiste* aurait pour but de révéler : les dialogues antérieurs la supposent ou la connaissent. Elle n'est pas davantage une solution définitive du problème de l'être : elle n'est expressément donnée qu'à titre provisoire; elle ne pouvait d'ailleurs être proposée à titre durable, car l'être est indéfinissable et la conclusion que Platon voulait atteindre est précisément qu'aucune définition de l'être ne peut tenir. Mais le rôle de notre définition est loin d'être inutile dans l'argumentation du *Sophiste*. Nous avons vu que Platon, pour les besoins de sa discussion, avait hâte de substituer au couple corporel-incorporel le couple mouvement-repos; *c'est précisément pour opérer cette transition qu'est introduite la définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir.*

I. *Comment est introduite la définition.*

Parmi les gens qui croient posséder et prétendent enseigner la science de l'être, il y a d'abord les amoureux de précision qui définissent l'être par un nombre : la lutte est ici entre les partisans de l'unité et les partisans de la pluralité (62). Il y en a de moins prétentieux qui ne nous révèlent, de

(62) 242 C. Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν. Le πόσα se rapporte aux Parménidiens et autres qui « dénombrent » l'être, le ποῖά aux matérialistes ou idéalistes.

l'être, que sa nature (63). L'opposition est, sur ce terrain, entre ceux qui définissent l'être par le corps et ceux qui ne veulent mettre l'être véritable que dans des εἴδη intelligibles et incorporelles. La lutte est vieille et interminable (64).

Pour les premiers, rien n'existe que ce qui offre contact et résistance. Tout ce qui n'a pas corps, ils le méprisent, ne veulent pas en entendre parler. L'être et le corps sont, pour eux, identiques (65).

On a reconnu depuis longtemps que nous avons ici les ἀμύητοι ou non-initiés du *Théétète*, ces μάλ' εὖ ἄμουσοι que l'on nous présentait dans un passage célèbre de ce dialogue (155 E) :

« Ce sont ceux-là qui croient ne rien exister d'autre que

(63) 245 E. Τοὺς μὲν τοίνυν διακριβολογουμένους ὄντος τε πέρι καὶ μή, πάντας μὲν οὐ διεληλύθαμεν, ὅμως δὲ ἱκανως ἐχέτω · τοὺς δὲ ἄλλως (avec moins de précision) λέγοντας αὖ θεατέον. Nous accordons facilement à M. Apelt (commentaire ad locum, p. 142, note 4) que Platon ne fait pas, aux premiers, un mérite de leur précision ni, aux seconds, un reproche de leur imprécision. La précision des premiers est assurance naïve de gens qui semblent nous raconter de visu la génération des choses; l'imprécision des seconds est sobriété scientifique de philosophes qui se bornent à étudier la nature des êtres, une fois donnés.

(64) 246 A. Καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους. 246 C. Ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ὦ Θεαίτητε, ἀεὶ συνέστηκεν. L'image du combat de géants a pu être suggérée à Platon par le milieu théogonique où se meut en partie la discussion sur les διακριβολογουμένοι : les êtres y sont représentés comme des puissances mythiques (μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεταί μοι διηγεῖσθαι) qui, parfois réunis par l'amour et producteurs de longues générations, sont souvent aussi en guerre (ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἄττα πῃ, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται. 242 C/D.) L'image se continue pas la lutte entre les fils de la terre, γηγενεῖς (248 C) qui veulent tout attirer du ciel sur la terre, et les habitants du ciel invisible des essences incorporelles. Apelt. 143, note 5.

(65) 246 A. Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες. Τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων διισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον, ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς <τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.

ce qu'ils peuvent saisir à pleines mains : les actions et les genèses et tout l'invisible, ils ne veulent point leur reconnaître une part à l'οὐσία (66) ».

Ils ne sont pas faciles à manier, ces hommes que le Théétète appelle secs et rétifs, σκλήρους καὶ ἀντιτύπους et de qui le Sophiste n'ose point espérer une réponse aimable; pour avoir, de leur part, une explication de leur οὐσία, on ne compte point les rendre favorables; on ne fera que les supposer tels (67).

Par animal mortel, ils entendent bien quelque chose de réel : à savoir, un corps animé. Donc l'âme aussi, pour eux, fait partie de la réalité : elle est τι τῶν ὄντων. Or, elle peut être juste ou injuste, sage ou insensée; elle n'est juste que « par la possession ou la présence de la justice », et de même pour le reste (68). Mais justice et sagesse et leurs

(66) *Théétète*, 155 E. Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. Εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἁπτῇ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει Si tout le monde ne s'accorde pas à mettre les mêmes noms sous cette doctrine matérialiste, tout le monde en revanche reconnaît que c'est bien la même doctrine qui est visée dans les deux passages du *Sophiste* et du *Théétète*. Nous aurons à signaler plus tard les diverses identifications proposées.

(67) *Sophiste*, 246 D. Μάλιστα μέν, εἴ πῃ δυνατὸν ἦν, ἔργῳ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν · εἰ δὲ τοῦτο μὴ ἐγχωρεῖ, λόγῳ ποιῶμεν, ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι. Cf. *Théétète*, 155 E. Καὶ μὲν δή. ὦ Σώκρατες, σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους.

(68) 246 E-247 A. Λεγόντων δὴ θνητὸν ζῷον εἴ φασιν εἶναί τι — Πῶς δ' οὔ ; — Τοῦτο δὲ οὐ σῶμα ἔμψυχον ὁμολογοῦσιν ; — Πάνυ γε. — Τιθέντες τι τῶν ὄντων ψυχήν ; — Ναί. — Τί δέ ; ψυχὴν οὐ τὴν μὲν δικαίαν, τὴν δὲ ἄδικον φασιν εἶναι, καὶ τὴν μὲν φρόνιμον, τὴν δὲ ἄφρονα ; — Τί μήν ; — Ἀλλ' οὐ δικαιοσύνης ἕξει καὶ παρουσίᾳ τοιαύτην αὐτῶν ἑκάστην γίγνεσθαι, καὶ τῶν ἐναντίων τὴν ἐναντίαν ; — Ναί, καὶ ταῦτα σύμφασιν. Dans son édition du *Sophiste* (*ad loc.*, p. 121), L. Campbell écrivait δικαιοσύνης ἕξει καὶ [παρουσίᾳ] et désirait remplacer παρουσίᾳ par φρονήσεως, en s'appuyant sur le pluriel τῶν ἐναντίων qui aurait eu rapport à la justice et à la sagesse. Dans le 2e volume (*Essays*) de l'édition de la *République* par Jowett et Campbell (Oxford, 1894), L. Campbell abandonne sa conjecture, pourtant approuvée par Schanz, et reconnaît, d'après la note d'existence qui suit (τό γε δυνατόν τῷ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναί τι φήσουσιν), que la correction n'est pas néces-

liste, puisqu'elle est offerte pour englober, sous une même appellation d'existence, et le corporel et l'incorporel (78). On pourrait, toutefois, prétendre que là est précisément l'ironie de Platon : employer, pour donner une réalité à l'incorporel, une définition créée primitivement pour l'exclure.

On en a donc attribué la paternité à Antisthène et aux Cyniques; d'autant plus facilement, d'ailleurs, qu'on la trouve plus tard chez les Stoïciens (79). M. Apelt, au con-

βέλτιον λέγειν, δέχονται τοῦτο. Remarquer αὐτοί γε... ἐν τῷ παρόντι : eux du moins et pour le cas présent n'ont rien de meilleur à offrir.

(78) Cf. 246 D et notre note 73.

(79) Cf. Apelt, *loc. cit*, p. 76. Duemmler (*Anthistenica*, p. 52 suiv. et *Akademika*, p. 196) en attribue la propriété à Antisthène et paraît croire que, par lui, la définition est passée aux Stoïciens. Zeller (*loc. cit.*, p. 299, 2) croit que Platon prend nettement à son compte la définition. Si donc les Stoïciens, après Zénon, se sont servis de cette définition pour fonder leur matérialisme, ce n'est pas à Antisthène qu'ils l'empruntèrent. C'est Zénon qui, ayant passé par l'école académique, parvint, en n'attribuant l'action et la passion qu'au seul corporel, à rendre la définition non seulement innocive, mais utilisable pour son matérialisme. Apelt répond que la définition ne fut pas acceptée par l'Académie : l'académicien Diadumenos la combat dans Plutarque, *Comm. nat.* 30, p. 1073. Elle n'est pourtant pas d'Antisthène, qui n'aimait guère les définitions. Avant d'en venir à Hippocrate, M. Apelt s'arrête un instant aux atomistes, auxquels pourrait renvoyer un passage d'Épicure (ad Herod, p. 22, 3, Usener) où l'âme est dite ne pouvoir être incorporelle : οὐθὲν γὰρ ἂν ἐδύνατο ποιεῖν οὔτε πάσχειν, εἰ ἦν τοιαύτη. Démocrite s'est, en effet, beaucoup occupé du ποιεῖν et πάσχειν. Mais nous n'avons pas d'indications directes : « allein unmittelbare Hindeutungen fehlen ». — Sur le sens possible de ποιεῖν et πάσχειν chez les atomistes, on pourrait peut-être trouver quelque indication dans un passage d'Aristote sur Leucippe (Arist. *de gen. et corr.* A. 8. 325 *a* 23. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 1re éd., p. 358) à moins que, ce qui est très possible à notre avis, les mots ποιεῖν et πάσχειν ne soient une traduction personnelle d'Aristote. Les éléments sont emportés dans le vide καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθοράν. Ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα· ταυτῃ γαρ οὐχ ἓν εἶναι... ἀλλ', ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον, διὰ τοῦ κενοῦ γινομένης τῆς διαλύσεως καὶ τῆς φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς αὐξήσεως, ὑπεισδυομένων στερεῶν. Le rassemblement des atomes opère les naissances et leur désunion les morts. Le ποιεῖν et le πάσχειν n'arrive que dans le hasard des rencontres d'atomes; le

traire, s'appuie sur la répugnance avec laquelle les matérialistes sont supposés la recevoir pour prétendre qu'elle n'est point un bien de leur école : elle est antérieure au Cynisme. Le *Phèdre* nous en indique lui-même la source dans Hippocrate; et l'on trouve naturel qu'Hippocrate ait créé la définition, parce qu'ouvert à toutes les influences philosophiques du temps et surtout favorable aux explications matérialistes du monde (80).

On devrait pourtant s'expliquer d'une façon très simple la répugnance des matérialistes à recevoir une définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir. Quelle est, en effet, la doctrine de ces matérialistes du *Théétète* et du *Sophiste* ? Une théorie de la réalité très brutale, à ce qu'il semble. Il n'y a de vrai que la substance, la substance tangible et visible, le corps. La matière se définit par la masse, le contact et la résistance. C'est une conception de « statiques » qui voient, avant tout, dans les choses, leur individualité impénétrable et, l'on peut dire, leur inertie. Car les actions et les passions, les influences mutuelles et leurs résultats, précisément il les nient : πράξεις δὲ καὶ γενέσεις οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει (81). C'est donc bien un progrès qu'on leur fait faire en les supposant accepter une définition pour qui l'être est puissance de pâtir ou d'agir (82).

ποιεῖν est la constitution des groupements qu'opère leur rassemblement; le πάσχειν, qui n'a lieu que par l'intermédiaire du vide, est la séparation de ces groupements, séparation qui peut être regardée comme un simple changement ou une destruction.

(80) Apelt, *loc. cit*, p. 77. « Einem mit der Philosophie seiner Zeit in lebhafter Berührung stehenden und überall materialistischer Erklärungsweise geneigten Manne wie Hippokrates steht eine solche Definition ebenso gut an, weil sie geeignet scheint, damit die » Erdgeborenen » zu befriedigen. » Nous donnerons plus loin le texte du *Phèdre* où Hippocrate est cité. Le commentaire de Galien, *in Hippocr. de nat. hominis* XV, p. 102, Kühn (éd. Bas. tome V, p. 17) ne semble pas connaître la source hippocratique autrement que par l'intermédiaire du *Phèdre*.

(81) *Théétète*, 155 E.

(82) Quels noms faut-il mettre sous la doctrine matérialiste exposée dans le *Sophiste* et dans le *Théétète* ? Presque tout le monde admet

On devrait noter aussi que, dans le passage même où Platon semble emprunter à Hippocrate quelque chose d'analogue à notre définition, là même Platon prend à son compte ce procédé de méthode et la théorie qu'il semble impliquer. Pour étudier une nature ou objet quelconque, il faut d'abord voir s'il est simple ou composé. S'il est simple, on examinera sa δύναμις, c'est-à-dire quelle action il produit naturellement et sur quoi, quelle passion il subit et de quel agent? S'il est composé, on recommencera le même examen pour chacune de ses parties. Mais qui dit

que les gens visés dans les deux dialogues sont les mêmes : ohne Zweifel dieselben (ZELLER, *loc. cit.*, p. 297, 1). Mais à partir de là, les identifications proposées sont très divergentes. On peut les partager en quatre groupes : 1° Antisthène et les Cyniques seulement. DUEMMLER (*Antisthenica*, p. 51 et suiv.), NATORP (*Forschungen*, p. 195 suiv. et *Ideenlehre*, p. 280) — à leur thèse se rallie Zeller (p. 297, 1). — 2°)Antisthène et les atomistes et, d'une façon générale, les matérialistes. C'est la thèse de CAMPBELL, édition du *Sophiste*, p. LXXIV. Campbell croit, toutefois, que la théorie des adversaires est transformée dans l'exposition polémique de Platon : « It remains therefore more probable that Plato has here idealized, if such a paradox may be allowed, the materialistic tendency in contemporary thought ». — 3°) Les Atomistes et Aristippe. SCHLEIERMACHER, Pl. WW, II, 2, 141, 505 que suivent en général BRANDIS, *Griech. röm. Philosophie* I, 300. HERMANN, *Gesch. u. System der plat. Phil.* 282, 53. — HIRZEL, *Untersuchungen über Ciceros philos. schriften*, I, 146 suiv. — BONITZ, *Platonische Studien*, p. 191. — 4°) Les Atomistes seuls en excluant positivement Antisthène. Th. GOMPERZ, II, p. 516, note 1. « Je suis parfaitement convaincu que les matérialistes, pour Platon, sont les disciples de Démocrite. Il ne faut pas songer à Antisthène, comme cela a été dernièrement admis ». M. Apelt se range à peu près à la thèse de Campbell, ainsi que M. Horn (*loc. cit.*, p. 318, note 1). Nous croyons que la polémique de Platon ne vise qu'Antisthène : le mépris avec lequel sont traités les matérialistes du *Théétète* et du *Sophiste*, le contraste voulu des épithètes « fils de la terre, semés, autochthones » avec la naissance demi-barbare d'Antisthène semblent indiquer avant tout l'adversaire personnel que Platon vise à plusieurs autres endroits du *Sophiste*. La prétendue ἀλήθεια que détruisent les raisonnements de leurs adversaires est une allusion à un écrit d'Antisthène. Ne pourrait-on même en trouver une autre dans cet adverbe νομιμώτερον (246 d ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ νῦν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνασθαι) si l'on veut se rappeler le mot d'Antisthène dans Diog. L, VI, 11 : τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς et le dédain affiché par les Cyniques pour la vie de la cité? Mais, plus que ces allusions de détail et toutes

cela? Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθής λόγος (83). Si le *Phèdre* est, suivant la thèse récente de K. Joël, qui revient à une vieille tradition par des chemins nouveaux, le premier ouvrage de Platon, écrit d'ailleurs dans la maturité toute fraîche de sa pensée (84), l'accord du *Phèdre* avec le *Sophiste*

les autres qu'on a découvertes, c'est le *nominalisme* reconnu d'Antisthène qui nous porte à l'identifier avec les γηγενεῖς. Avant d'être matérialiste, Antisthène est nominaliste. Or, la théorie visée par Platon dans le *Théétète* et le *Sophiste* est avant tout nominaliste. Il n'y a de vrai que l'individuel, la *chose* qu'on voit et qu'on touche, ἵππον μὲν ὁρῶ (Simp. in Categ. Schol. in Arist. 66 b, 45) οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι (*Théét.* 155 E). De cette chose on ne peut dire que le nom et seulement le nom propre; ses relations actives ou passives, les qualités qu'elle transmet ou reçoit ne sont pas des réalités, les universaux sont invisibles et inexistants : ἱππότητα δ'οὐχ ὁρῶ — πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. C'est pour cela qu'on sera obligé de leur faire concéder, par un détour, que la justice et la sagesse, les vertus et les vices *existent* (*Sophiste*, 247 A/B). Quand même Antisthène n'eût pas transformé son nominalisme en matérialisme, nous ne serions pas étonnés que la haine de Platon traduisît sa négation des universaux et des idées, son affirmation de la seule réalité de l'individuel en matérialisme outré. Mais ce matérialisme du *Sophiste*, grossissement et caricature probable de celui d'Antisthène, est tout l'opposé d'un dynamisme : avec tout ce qui n'a pas corps, il exclut de la réalité tout ce qui n'est pas substance, toutes les actions et réactions, les relations et les qualités, les forces et les puissances : rien de tout cela n'est visible. Nous verrons plus loin qu'il ne faut pas comprendre nos matérialistes ni Antisthène parmi les partisans de l'absolue mobilité.

(83) *Phèdre*, 270 C/D. — Τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. Ἆρ' οὐχ ὧδε δεῖ διανοεῖσθαι περὶ οτουοῦν φύσεως· πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν, οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ'ἑκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ ;... procéder autrement est marcher à l'aveugle Ἡ γοῦν ἄνευ τούτων μέθοδος ἐοίκοι ἂν ὥσπερ τυφλοῦ πορείᾳ.

(84) KARL JOEL. *Platos sokratische Periode und der Phaedrus*, pages 78 à 92 des *Philosophische Abhandlungen* Max Heinze *zum* 70 *Geburtstage gewidmet*. Berlin 1906. On pourrait dater le *Phèdre* des environs de 390. M. Joël résume sa thèse en cette phrase : » Der Phaedrus Kein Jugendwerk, aber das Erstlingswerk. «

sur la définition par la δύναμις est très remarquable; d'autant que, entre le *Phèdre* et le *Sophiste*, nous verrons tout à l'heure que la définition ou la théorie que la définition suppose est loin d'être oubliée. Mais nous ne quitterons pas le *Phèdre* avant de noter les emplois de δύναμις, de ποιεῖν, de πάσχειν qui concordent avec notre définition.

237 C. La définition de l'amour s'obtient par l'examen de sa nature et de sa puissance : περὶ ἔρωτος, οἵόν τε ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, ὁμολογίᾳ θέμενοι ὅρον.

245 C. La nature de l'âme, soit divine, soit humaine, se révèle par l'examen de ses passions et de ses actions : δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι. L'âme divine elle-même est donc capable de passion comme d'action, bien qu'elle soit principe spontané, éternel, immortel de son propre mouvement (85).

On comprend que, dans le Phèdre, *puissance* remplace *nature* et δύναμις s'emploie pour φύσις (86).

Entre le *Phèdre* et le *Sophiste*, si l'on admet la chronologie de M. K. Joël, d'une façon plus générale, dans les dialogues antérieurs au *Sophiste*, il y a continuité dans la terminologie. Nous ne prétendons point faire une énumération exhaustive, qui n'est pas nécessaire au but de notre étude : il nous suffit de quelques passages clairs pour établir qu'une définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir n'était pas, avant le *Sophiste*, inconciliable avec la pensée et la langue ordinaire de Platon.

1° Lachès. 192 B. Quelle puissance (source d'effets ou nature) commune, résidant à la fois dans le plaisir et le chagrin, en vient à être appelée courage. Τίς οὖσα δύναμις ἡ αὐτὴ ἐν ἡδονῇ καὶ ἐν λύπῃ... ἔπειτα ἀνδρεία κέκληται.

(85) *Phèdre*, 246 A. L'âme est τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἀγένητον τε καὶ ἀθάνατον.

(86) *Phèdre*, 246 A. L'âme est comparée ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου — 246 D. L'aile a pour nature ou puissance de porter vers les hauteurs : Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα.

2° Protagoras. 349 B. Chaque nom se différencie par une essence propre, par une opération qui a sa puissance particulière à elle. Ἡ ἑκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειταί τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, οὐκ ὂν οἷον τὸ ἕτερον αὐτῶν τὸ ἕτερον.

3° Phédon. 97 C. Si l'on veut trouver la cause de quelque objet, pourquoi il naît ou meurt, etc., on n'a qu'à chercher en quoi il lui est meilleur d'exister ou de subir quelque *autre* passion ou de produire quelque *autre* action, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.

4° Cratyle, 393 D. Peu importe qu'on ajoute ou retranche une lettre à un mot tant que subsiste la nature de l'acte que le mot révèle, ἕως ἂν ἐγκρατὴς ᾖ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι. Cette ousia ou nature de l'action désignée par le mot est immédiatement remplacée par sa puissance : ἀλλ' ἕως ἂν αὐτοῦ δηλουμένην τὴν δύναμιν ἐντιθῶμεν.

5° Théétète, 158 E. La différence de puissance est exigée par la différence de nature : ce qui est absolument autre aura-t-il jamais même puissance que ce dont il diffère? Ὃ ἂν ἕτερον ᾖ παντάπασιν, μή πῃ τινα δύναμιν τὴν αὐτὴν ἕξει τῷ ἑτέρῳ;

174 B. C'est la différence des actions et des passions qui manifeste la différence des natures. Le philosophe sait à peine s'il est, lui, un homme ou quelque autre créature, καὶ εἰ ἄνθρωπός ἐστιν ἢ τι ἄλλο θρέμμα. Mais ce qu'est l'homme et ce qu'il convient à une telle nature de faire ou de subir différemment de toute autre, voilà ce que cherche le philosophe. Τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν, ζητεῖ τε καὶ πράγματ' ἔχει διερευνώμενος.

La théorie des « délicats », des κομψότεροι, s'exprimait dans la même langue.

156 A. Il y a deux sortes de mouvements, qui ont puissance, l'un, d'agir; l'autre, de pâtir : δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. La puissance et, l'on peut dire, la réalité est transportée, par ces délicats, des substances aux mouvements. Action et passion ne se rencontrent ja-

mais dans le même centre de mouvement : (157 A) ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναί τι καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἑνὸς νοῆσαι, ὥς φασιν, οὐκ εἶναι παγίως. Car rien n'est agissant avant de rencontrer ce qui pâtit, ni patient avant d'avoir subi ce qui agit. Voilà bien l'extrême d'une conception dynamiste. Rien n'existe en soi, rien n'existe jamais que par rapport à autre chose : οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ'αὑτό, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον (87).

6° Parménide. Les emplois de ποιεῖν et πάσχειν y sont multiples.

136 B. L'existence ou la non-existence est une passion : περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὁτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος.

Pâtir est donc employé en des sens très larges.

139 E. L'identité est une passion : τὸ ταὐτὸν που πεπονθὸς ὅμοιον.

140 A. L'unité en est une autre : εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἓν εἶναι τὸ ἕν.

7° Sophiste. La discussion sur l'Un de Parménide ramène naturellement la même terminologie.

245 A. — La passion de division qui consiste à n'avoir son unité que comme couronnement des parties : τό γε μεμερισμένον πάθος... τοῦ ἑνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι.

245 B. L'être a passion d'unité : πάθος ἔχον τὸ ὂν τοῦ ἑνός.

245 C. L'être n'est plus entier par suite de cette passion subie de la part de l'Un : ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ'ἐκείνου πάθος.

Si nous voulons résumer l'impression que laissent tous ces passages des différents dialogues, nous poserons les conclusions suivantes :

Toute nature a, pour Platon, sa puissance propre d'action ou de passion. La seule méthode scientifique pour connaître un objet quelconque est de chercher « sur quoi il a puissance naturelle d'action ou de quel agent il éprouve naturellement passion ».

(87) *Théétète*, 157 A/B.

2. La différence d'action ou de passion révèle une différence de nature. Sous l'action ou sous la passion, il y a, comme support, une φύσις ou une οὐσία avec sa δύναμις propre; seuls, les partisans du « tout se meut » ne mettent aucun support sous l'action ou la passion.

3. Action et passion sont prises en un sens qui peut indéfiniment s'élargir, jusqu'à ne plus désigner qu'une relation ou que ce que Platon appelle, d'autres fois, une participation : l'être, quand il est un, éprouve la passion d'unité. Nous dirions : il reçoit le caractère d'unité. L'Un, qui communique à l'être l'unité, est agent; et l'être, qui reçoit l'unité de la part de l'Un, est patient.

4. Quel que soit l'usage qu'en aient pu faire d'autres philosophes, la définition de l'Être par le pouvoir de pâtir ou d'agir est donc bien platonicienne; formulée comme méthode dans le *Phèdre*, avant d'être formulée comme définition dans le *Sophiste*, elle est implicitement contenue dans la terminologie des autres dialogues. Que Platon l'ait inventée ou plutôt adoptée, il ne pouvait trouver de difficultés à la faire sienne. Mais dans quel sens la fait-il sienne? Quelle valeur lui accorde-t-il comme définition de l'être?

III. *Cette définition est donnée comme provisoire et traitée comme telle.*

Elle est provisoire pour les matérialistes. Ils ne la reçoivent, en effet, que parce qu'ils n'en ont pas de meilleure pour l'instant : entendons de meilleure pour répondre aux exigences de la situation où on les a mis. Ils avaient une définition, pour eux, bien meilleure, de l'être par le tangible et le visible. Ils n'en avaient pas et ne pouvaient pas en avoir qui pût englober à la fois le corporel et l'incorporel. Mais une définition par le pouvoir de pâtir ou d'agir ne paraît pas être faite pour contenter des philosophes qui, laissés à eux-mêmes, nient les actions et les genèses, la face active et la face passive des relations.

Elle est tout aussi provisoire pour l'Eléate : « C'est bon; peut-être, pour nous aussi, pourrait-il y avoir, plus tard,

une autre façon d'envisager la chose; pour l'instant, du moins, c'est, entre eux et nous, un terrain d'entente acceptable (88) ».

Pourtant c'est pour Platon que la définition paraîtrait devoir être plus durable. Ce ne sera pas, en effet, pour les partisans de l'universel mouvement; pour eux il y a ποιεῖν et πάσχειν, mais il n'y a pas d'εἶναι; s'il y a δύναμις, elle est dans le mouvement, elle n'est pas dans l'être (89). Ce ne sera pas pour les partisans de l'immobilité, puisque, de leur οὐσία, est exclue, avant tout, la possibilité de pâtir.

Or on la fait, sinon accepter, du moins subir à tous. Aux matérialistes d'abord. Aux amis des εἴδη ensuite, en leur montrant que, dans l'οὐσία, le fait d'être sujet de connaissance entraîne une certaine passion. Imposée à des écoles si différentes, acceptable pour le platonisme, qui a su en élargir les termes, la définition semblerait devoir demeurer. Or elle est tout de suite, non pas seulement laissée en oubli, mais, d'une façon indirecte, déclarée inadéquate.

Quand on a montré, avec son aide, que l'être est, à la fois, en repos et en mouvement, on reconnaît pourtant n'avoir pas suffisamment défini l'être et rester, à son sujet, dans l'ignorance la plus complète (90).

(88) *Sophiste*, 247 E. Καλῶς· ἴσως γὰς ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη. Πρὸς μὲν οὖν τούτους τοῦτο ἡμῖν ἐνταῦθα μενέτω συνομολογηθέν. Comparer Brochard (*La Participation*, p. 25).

(89) Cf. les textes du *Théétète* que nous avons déjà cités 157 A. Ajouter la suite 157 B/C : aucune substance, aucun nom qui subsiste; tout est en devenir ou en action ou en destruction ou en changement; tout raisonnement qui établit quelque chose de stable sera facilement réfuté. Cette instabilité vaut pour toutes les existences particulières et pour les multiples groupements qu'on appelle homme ou pierre ou animal ou forme déterminée. Τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ. εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. Δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

(90) *Sophiste*, 249 D/E.

IV. — *Cette définition ne pouvait être donnée comme durable. L'être est indéfinissable; aucune définition de l'être ne peut tenir : c'est la conclusion que Platon voulait atteindre.*

La définition par la δύναμις est laissée de côté. On ne la détruit pas. Mais elle tombait sous la même réfutation que la définition par le repos et le mouvement. A ceux qui définissent l'être par l'action et la passion, on peut dire : l'être est la puissance d'agir ou de pâtir; donc la puissance d'agir existe et la puissance de pâtir existe. L'εἶναι que vous appliquez aux deux n'est-il pas τρίτον ἕτερον τι? Par n'importe quel couple de termes on s'essaie à définir l'être, on n'arrive jamais qu'à le poser comme troisième terme irréductible aux deux autres.

Veut-on le définir par un terme unique, on se heurte aux mêmes difficultés. C'est, en effet, cette hétérogénéité de l'être par rapport à toute autre chose que Platon voulait faire pressentir dans son histoire des théories de l'Être (91).

(91) Cf. notre note 53. Quand on a pris la résolution de combattre la thèse de Parménide et d'affirmer la réalité du non-être, on se demande par où commencer cette difficile démonstration, 242 B; Φερέ δή, τίνα ἀρχὴν τις ἂν ἄρξαιτο παρακινδυνευτικοῦ λόγου ; Or une méthode s'indique comme inévitable : δοκῶ μὲν γὰρ τήνδ', ὦ παῖ, τὴν ὁδὸν ἀναγκαιοτάτην ἡμῖν εἶναι τρέπεσθαι. La précaution la plus indispensable est, en effet, de commencer par revenir sur les choses qui, jusqu'ici, nous ont paru claires, sans quoi nous courons le risque de nous engager dans notre recherche avec des principes dont la certitude et l'accord ne seraient qu'apparents. *Ib.* Τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρώτον μή πῃ τεταραγμένοι μὲν ὦμεν περὶ ταῦτα, ῥᾳδίως δ' ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες. Nous allons donc reviser notre idée de l'être et tout ce que nous en ont appris soit ceux qui veulent en fixer d'une façon précise et le nombre et la nature, soit ceux qui se bornent à déterminer d'une façon plus large son essence (242 C et 245 E). On commence donc par ceux qui posent l'être ou triple, ou double, ou unique, ou un et multiple; et, manifestement, dans cet examen des διακριβολογουμένοι, on réduit au πόσα le ποῖα : v. g. 242 d, δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρόν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι. Le premier examen sur les théories de l'être n'envisage donc que la solution quantitative du problème. Le résultat de cet examen sera de constater que tous ces théoriciens ne se sont guère préoccupés de savoir si nous les comprenions : 243 A. Ὅτι λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπεριδόντες ὠλιγώρησαν· οὐδὲν γὰρ φροντίσαντες εἴτ' ἐπακολουθοῦμεν

Si on définit l'être par deux termes, ou bien l'on pose εἶναι ou ὄν comme troisième terme en plus des deux autres : il y a trois termes au lieu de deux. Ou bien c'est un des deux termes qu'on appelle ὄν; alors chacun à son tour sera un; mais il n'y aura pas, à la fois, deux êtres. Ou bien ce sont les deux êtres, à la fois, qu'on appelle ὄν : alors les deux ne font qu'un (92).

αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολειπόμεθα, πεσαίνουσι τὸ σφέτερον αὐτῶν ἕκαστοι. Nous-mêmes croyions les comprendre : avec la naïveté de la jeunesse, ne nous imaginions-nous pas comprendre le non-être, qui nous met pourtant à cette heure en un cruel embarras? 243 B. Ἐγὼ μὲν γὰρ ὅτε μὲν ἦν νεώτερος, τοῦτό τε τὸ νῦν ἀποροῦμενον ὁπότε τις εἴποι, τὸ μὴ ὄν, ἀκριβῶς ὤμην συνιέναι Νῦν δὲ ὁρᾷς ἵν' ἐσμὲν αὐτοῦ πέρι τῆς ἀπορίας. Peut-être bien que cette ignorance, qu'à cette heure nous croyons limitée au non-être, nous la verrons, au bout du compte, s'étendre à l'être comme au non-être et nous serons πρὸς ἀμφότερα ὁμοίως ἔχοντες (243 C). On ne peut dire plus clairement que, ce qu'on cherche à établir, c'est que l'être n'est pas plus défini que le non-être. On demande donc à ces théoriciens des explications, ἵνα μὴ δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ τούτου γίγνηται πᾶν τοὐναντίον (244 A). Alors on examine la thèse de la pluralité (243 D à 244 B), puis celle de l'unité (244 B à 245 E) et l'on conclut d'une façon générale à l'impossibilité de résoudre quantitativement la question de l'être 245 D/E καὶ τοίνυν ἄλλα μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται τῷ τὸ ὂν εἴτε δύο τινὲ εἴνε ἓν μόνον εἶναι λέγοντι De la solution quantitative on passe alors à la solution qualitative, afin de voir pleinement que l'être n'est pas plus facile à définir que le non-être, ἵν' ἐκ πάντων ἴδωμεν ὅτι τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν (246 A). Cet examen nouveau ne fait que révéler, même après la fameuse définition, la difficulté d'une définition de l'être τὴν ἀπορίαν τῆς σκέψεως, 249 D), l'ignorance absolue où l'on est sur l'être, (ἐν ἀγνοίᾳ τῇ πλείστῃ 249 E), l'égale obscurité de l'être et du non-être (ἐπειδὴ δὲ ἐξ ἴσου τό τε ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἀπορίας μετειλήφατον 250 E). Reste l'espoir qu'un peu plus de clarté obtenue sur l'un (le non-être) rendra l'autre également éclairci. Νῦν ἐλπὶς ἤδη καθάπερ ἂν αὐτῶν θάτερου εἴτε ἀμυδρότερον εἴτε σαφέστερον ἀναφαίνηται, καὶ θάτερον οὕτως ἀναφαίνεσθαι. (250 E/251 A) Et c'est en effet le rôle du non-être comme intervalle de séparation qui fera comprendre le rôle de l'être comme intermédiaire de liaison. Comparer BROCHARD, *loc. cit.*, p. 21 et 22.

(92) 243 D à 244 B. Φέρε, ὁπόσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἤ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναί φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι ; τί τὸ εἶναι τοῦτο ὑπολάβωμεν ὑμῶν ; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν ; οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὂν ἀμφότερα ὁμοίως εἶναι λέγετε · σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἕν, ἀλλ'

Supposons qu'on définisse l'être par un seul terme (93). C'est ce que font, par exemple, ceux qui disent ἕν τὸ πᾶν : le tout est un. Alors qu'appellent-ils ὄν? Si l'être est identique à l'un, on appelle ὄν, ὅπερ ἕν, on nomme être ce qu'on nomme un : on a donc deux noms pour une seule

οὐ δύο εἴτην... Ἀλλ' ἆρά γε τὰ ἄμφω βούλεσθε καλεῖν ὄν ;... Ἀλλ', ὦ φίλοι, φήσομεν, κἂν οὕτω τὰ δύο λέγοιτ' ἂν σαφέστατα ἕν. Remarquer comme la portée générale du raisonnement est nettement prévue. Il ne s'adresse pas seulement aux partisans du chaud et du froid, mais à tout essai de définition de l'être par deux termes quelconques : ὁπόσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἤ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναί φατε. La solution à laquelle aboutira l'examen d'une définition par le repos et le mouvement est déjà indiquée. L'être est ici τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα comme il sera plus loin τρίτον τι παρὰ ταῦτα (250 B) ; et l'on montre que c'est pourtant la seule façon de sauver l'existence respective de chacun des termes du couple définisseur; si l'être n'est pas troisième terme, les deux termes définisseurs ne font qu'un et chaud et froid sont identifiés; de même, si l'être n'est pas troisième terme, le mouvement et le repos seront identiques.

(93) 244 B à 245 E. Voici le plan de cette discussion sur l'hypothèse de l'unité. On appelle Un le Tout et l'on dit que seul *existe* l'Un. Or cette identification de l'un à l'être et de l'un au Tout est intenable. Impossible d'identifier l'un à l'être : nous analysons le raisonnement dans notre texte. Impossible aussi d'identifier l'Un au Tout, (244 E et suiv.). Car *a)* le tout sphérique et donc divisible que décrit Parménide peut bien avoir une unité d'ensemble; mais il est ainsi « affecté d'un caractère d'unité » et ne peut être l'Un absolu; car celui-ci doit être indivisible. *b)* l'être ainsi affecté d'un caractère d'unité ne peut pas être à la fois Un et Tout. Car l'être qui reçoit cette unité n'est pas la même chose que l'Un et donc le Tout est plus qu'un : le Tout déborde l'Un. Si l'on accorde que l'être affecté de cette unité ne soit pas Tout, et si, par ailleurs, le Tout existe, il manquera à l'être quelque chose de lui-même, l'être ne sera pas être; autrement dit : le Tout déborde l'être et l'être déborde l'être, c'est à-dire l'être du Tout *qui est* déborde l'être *qui n'est pas Tout*. Et de poser ainsi, chacun à part avec sa nature propre, d'un côté l'être, de l'autre le Tout, nous aurons cette fois un total qui dépasse l'unité, le Tout ne sera plus un : le Tout encore déborde l'un. *c)* enfin si, pour esquiver ces difficultés, on nie l'existence du Tout, on nie par là-même celle de l'être. Mais non seulement l'être n'existe pas : il ne peut même pas devenir. Car ce qui devient, devient toujours tout entier. Donc, pour qui ne place pas le Tout dans les êtres, on ne peut dire exister ni l'οὐσία ni la γένεσις. Bien plus, ce qui n'est pas Tout n'a aucune quantité; car tout quantitatif possède forcément en totalité sa quantité.

Nous avons relégué dans une note cette augmentation un peu abstraite pour ne pas ralentir la démonstration; mais on ne peut pas

chose et, tout en disant qu'il n'y a que un, on pose deux (94). D'ailleurs, définissant l'être par un seul terme, il faut poser ce nom comme autre que ce qu'il désigne ou identique à ce qu'il désigne. Si le nom est autre que la chose, cela nous fait deux choses : nommé et nommant (95). Si le nom est identique à la chose, ou bien il ne dénomme rien, ou bien il ne dénomme pas autre chose qu'un nom; il est le nom de rien ou le nom d'un nom. Et l'un, à son tour, sera le nom de l'un et l'un d'un nom (96).

Et Platon conclut : les apories sont infinies pour qui veut dire l'être ou deux ou un; pour qui veut, pouvons-nous traduire, définir l'être par deux termes ou par un terme unique (97).

Ne voit-on pas qu'une définition par la δύναμις tombe sous la même réfutation? Si vous envisagez, dans la δύναμις, sa double face d'action et de passion, vous définissez l'être par deux termes et, par là, vous le posez comme troisième terme en plus des deux autres. Si vous vous bornez à dire : « l'être est puissance », vous appelez être ce que vous appelez puissance et l'on vous posera les mêmes questions, à peu près, qu'à l'heure où vous appeliez ὄν ὅπερ ἕν. Est-ce un

s'en servir pour montrer que Platon étudie et critique la théorie éléatique pour elle-même. Platon veut seulement établir que l'être est indéfinissable par un seul terme comme par deux termes. Mais nous verrons que, dans le *Sophiste*, l'être et le Tout, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν (243 D) désignent une seule et même chose. Platon, discutant la thèse de l'unité , l'examine à deux points de vue successifs et montre 1° que l'être n'est pas définissable par un seul terme; 2° que le Tout n'est pas, lui non plus, réductible à un seul terme.

(94) 244 C. Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που.

(95) 244 D. Τιθείς τε τοὔνομα τοῦ πράγματος ἕτερον δύο λέγει πού τινε.

(96) *Ib.* Καὶ μὴν ἂν ταὐτόν γε αὐτῷ τιθῇ τοὔνομα, ἢ μηδενὸς ὄνομα ἀναγκασθήσεται λέγειν, εἰ δέ τινος αὐτὸ φήσει, συμβήσεται τὸ ὄνομα ὀνόματος ὄνομα μόνον, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ὄν. ... Καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦ ὀνόματος αὖ τὸ ἓν ὄν.

(97) 245 D/E. Καὶ τοίνυν ἄλλα μυρία ἀπεράντους ἀπορίας ἕκαστον εἰληφὸς φανεῖται τῷ τὸ ὂν εἴτε δύο τινὲ εἴτε ἓν μόνον εἶναι λέγοντι. — Elles s'engendrent en effet les unes les autres. Δηλοῖ σχεδὸν καὶ τὰ νῦν ὑποφαίνοντα· συνάπτεται γὰρ ἕτερον ἐξ ἄλλου, μείζω καὶ χαλεπωτέραν φέρον περὶ τῶν ἔμπροσθεν ἀεὶ ῥηθέντων πλάνην.

nom? Est-ce plus qu'un nom? Est-il autre que ce qu'il désigne ou identique à ce qu'il désigne? Et toutes ces subtilités ne feront que traduire, dans la logique encore tâtonnante de l'époque, la vérité dont Platon est nettement conscient : l'être est indéfinissable; et le résultat auquel vise toute la discussion : l'être est hétérogène, irréductible à tout autre terme, à toute autre idée.

Cette définition donnée comme provisoire, puis délibérément laissée de côté, et, d'ailleurs, affectée de la précarité inhérente à toute définition de l'être, Platon, qui la dit provisoire et qui la sait inexhaustive, doit avoir une raison précise de l'introduire.

V. — *La définition est introduite pour permettre la transition du couple corporel-incorporel au couple mouvement-repos.*

Il fallait à Platon, pour établir, sur un exemple clair, une communauté limitée entre les genres, trois propositions de cette sorte :

A est
B est
pourtant A n'est pas B.

Il fallait deux termes nettement contradictoires l'un de l'autre, qu'on liât par le concept commun d'existence, sans que cette liaison fût ni une confusion des deux termes l'un avec l'autre ni une confusion des deux termes avec l'être qui leur est commun.

Les deux termes mouvement et repos sont bien nettement, pour le *Sophiste*, irréductibles l'un à l'autre; que le mouvement soit repos ou le repos mouvement, c'est, nous a-t-on dit, ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον (98). Il ne restera plus à Platon, pour obtenir les trois propositions nécessaires, qu'à établir, contre ceux qui nient l'une ou l'autre, l'existence du mouvement et l'existence du repos.

Or, cette opposition du mouvement et du repos, Platon

(98) 252 D.

n'y vient que par l'opposition du corporel à l'incorporel. Mais c'est par un détour que l'une sort de l'autre.

Il ne semble pas, en effet, que la question du mouvement soit posée avec les matérialistes. Rien ne nous force à supposer que les partisans du σῶμα fussent partisans de la mobilité absolue. Ceux qui prônent cette dernière doctrine sont, dans le *Théétète*, leurs adversaires, pour qui tout n'est qu'actions et passions (99). Eux, au contraire, ne reconnaissent pas les actions ni les genèses. Dans le *Théétète* on ne parle d'eux qu'en passant : « nous allons exposer des théories intelligentes, prends garde que les non-initiés ne nous entendent (100) ». Dans le *Sophiste*, dès que la définition est posée, on les laisse de côté; ils ne servent que de transition; ce n'est pas d'eux que l'on a souci, on ne cherche que la vérité (101).

La seule raison qu'on pourrait apporter pour compter nos matérialistes au nombre des partisans du : « tout est mouvement », c'est la manière dont les amis des εἴδη qualifient l'ἀλήθεια par eux proclamée. Ils la réduisent en miettes dans leurs discours et la disent, au lieu d'οὐσία, une genèse mobile (102). Mais c'est là réfutation d'adversaires et réfutation *ad hominem*. Vous prétendez nous fournir une réalité consistante, dans laquelle n'entre pas l'irréalité des genèses; nous, d'après les caractères que nous

(99) *Théétète*, 156 A. Les partisans de la mobilité absolue sont opposés aux matérialistes comme ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι.

(100) *Ib.*, 155 E. Χάριν οὖν μοι εἴσῃ ἐάν σοι ἀνδρός, μᾶλλον δὲ ἀνδρῶν ὀνομαστῶν τῆς διανοίας τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην συνεξερευνήσωμαι αὐτῶν; — ... Ἄθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ.

(101) 246 D. On essaiera de les supposer consentants, parce qu'un aveu consenti est toujours meilleur qu'un aveu forcé. Τὸ γὰρ ὁμολογηθὲν παρὰ βελτιόνων που κυριώτερον ἢ τὸ παρὰ χειρόνων· ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τἀληθὲς ζητοῦμεν. Remarque où il y a peut-être une double méchanceté : ce sont adversaires avec qui il ne vaut pas la peine de discuter et d'ailleurs la Vérité qu'ils prônent si haut n'est pas à chercher chez eux.

(102) *Sophiste*, 246 B/C. Τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν (encore) κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.

1) bricole - 2) genesi

vous révélons dans la nature corporelle, nous vous montrons que votre prétendue consistance et réalité n'est que genèse et mobilité (103).

Enfin, contre cette identification des matérialistes aux négateurs de la stabilité dans l'être, il y a une raison positive, tirée du plan même de la discussion sur le mouvement

Il faut réfuter ceux qui disent que tout est repos et ceux qui disent que tout est mouvement. Ceux qui disent que

(103) A propos de cette φερομένη οὐσία, CAMPBELL (éd. du *Sophiste*, *ad loc.*, p. 119, n. 3) renvoie au texte du *Théétète*, 179 D : προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω, καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα, εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται. Cette concordance des deux textes pourrait être cause de méprises. L' « essence mobile » du *Théétète* est celle des Héraclitiens que l'on a opposés 156 A, comme plus déliés, aux grossiers matérialistes et qu'on oppose maintenant (179 C-181 C) aux disciples de Parménide et de Melissos. L' « essence mobile » du *Sophiste* est celle des grossiers matérialistes; mais elle n'est pas dite mobile par eux; elle est démontrée mobile par leurs adversaires. Si, dans les matérialistes, il faut croire qu'Antisthène est avant tout visé, on n'a aucune raison de l'imaginer visé dans la réfutation des Héraclitiens que nous trouverons dans le *Sophiste* 249 B. Dans le *Théétète*, les matérialistes sont nommés, puis écartés; on oppose ensuite les Héraclitiens (tout est mouvement) aux Parménidiens (tout est repos), mais on ne réfute à fond que les partisans d'Héraclite, car Parménide (183 C à 184 B) est, plus que les autres, respectable et redoutable : examiner sa thèse serait, outre le péril de la mal comprendre, ouvrir une question immense où le problème actuel disparaîtrait. Dans le *Sophiste*, les matérialistes sont nommés, écartés du débat direct par une phrase de mépris, utilisés pour la position d'une définition; avec cette définition on ouvre l'opposition fondamentale entre les Amis des Idées (tout est repos) et les Héraclitiens (tout est mouvement). Ici, c'est la thèse héraclitienne qu'on condamne en un jugement sommaire plutôt qu'on ne la réfute; et c'est la nouvelle forme d'Eleatisme que l'on critique longuement. On semble, dans les deux dialogues, ne vouloir faire mention des matérialistes que pour s'en débarrasser aussitôt avec une phrase méprisante. Disons, si l'on veut, que les matérialistes, c'est Antisthène; mais Antisthène n'est certainement pas matérialiste et héraclitien dans les deux dialogues, ou matérialiste dans l'un et héraclitien dans l'autre. Si M. RAEDER (p. 326, 327) trouve ici « une apparente contradiction », c'est que lui aussi, malgré son analyse claire du passage du *Théétète*, veut que Platon pense « aux Héraclitiens et peut-être à Antisthène » et suppose que Platon combat, dans les deux dialogues, quelque chose comme un matérialisme affiné et un peu divers (Keinen schroffen und unzweideutigen Materialismus).

tout est repos sont les amis des εἴδη : on les réfute de 248 A à 249 B. Ceux qui disent que tout est mouvement ne sont pas nommés : on les réfute en quelques lignes, de 249 B à 249 D; nous verrons pourquoi on n'avait pas besoin de le faire longuement. Comment croire que Platon aurait commencé par réfuter, d'une façon d'ailleurs bien indirecte et bien voilée, les partisans de la mobilité pour passer aux partisans du repos et revenir immédiatement aux partisans de la mobilité?

Donc il n'est pas question du mouvement à propos des matérialistes (104). On les introduit par contraste avec les idéalistes, en qui, d'avance, on sait pouvoir découvrir, au moment voulu, les partisans de la stabilité. On glisse, à ces matérialistes, la définition par la δύναμις pour y trouver la transition de l'opposition corporel-incorporel à l'opposition mouvement-repos.

C'est que les amis des εἴδη devront nier précisément qu'il puisse y avoir, dans leur propre ousia, un pâtir ou un agir. Or, on leur montrera qu'ils sont forcés d'admettre, dans cette ousia, au moins un πάσχειν et, comme le πάσχειν « n'arrive point dans ce qui est au repos », qu'admettant un πάσχειν, ils admettent un κινεῖσθαι. Ainsi sera dévoilée à la fois et vaincue leur opposition à la thèse que, pour la suite du dialogue, on est contraint d'établir : il y a du mouvement.

(104) Si Antisthène est en même temps le principal représentant du matérialisme de 246 A et l'un des représentants, avec les Mégariques et autres, de la théorie de 251 B qui nie toute relation entre les choses, il faut avouer que son matérialisme est statique bien plus que dynamique.

CHAPITRE III

Le mouvement de l'οὐσία.

L'irréductibilité du mouvement au repos et du repos au mouvement étant posée comme évidente, il restait à Platon, pour les besoins de sa thèse, à établir la double proposition : le mouvement existe et le repos existe; il y a du mouvement, mais il n'y a pas rien que du mouvement. Nous avons vu qu'il ne s'occupait des matérialistes que juste assez de temps pour établir, à propos d'eux, la définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir; nous avons dit que cette définition était l'artifice choisi pour opérer la transition de l'opposition corporel-incorporel à l'opposition mouvement-repos. Elle va servir, en effet, à faire saillir, dans la thèse des partisans de l'incorporel, la négation du mouvement qui y est impliquée; elle va servir, en même temps, à réfuter cette négation en les forçant d'admettre du mouvement au sein même de leur οὐσία. Une fois établie la proposition : il y a du mouvement, il ne restera plus qu'à poser, en face d'elle, l'autre proposition qui la corrige et la complète : il n'y a pas rien que du mouvement.

C'est sur ce mouvement de l'οὐσία que l'attention des critiques s'est concentrée. Ils ont vu, dans ce mouvement, une activité vitale et consciente; ils ont alors, ou bien conclu à une transformation profonde de la philosophie platonicienne, ou bien, pour échapper à cette conclusion, cherché à lire, dans les dialogues antérieurs au *Sophiste*, une théorie de l'activité des Idées (105).

(105) En général, on n'a pas distingué le mouvement de l'οὐσία du mouvement du παντελῶς ὄν. C'est donc d'une combinaison des deux

Nous avons vu qu'il y avait au fond de cette interprétation, d'abord une erreur de perspective; l'établissement d'un mouvement au sein de l'οὐσία n'est pas, comme on le croit, un but en soi; il n'est qu'un moyen d'argumentation. De quelque nature que soit le mouvement de l'οὐσία, on risque, en s'y concentrant, de lui accorder plus d'importance que ne lui en accorde Platon. Celui-ci, d'ailleurs, a posé, à côté, un correctif dont on ne tient pas assez compte : il n'y a pas rien que du mouvement. Mais, surtout, l'interprétation du mouvement de l'οὐσία en mouvement actif confond deux réalités nettement distinguées par Platon, l'οὐσία

passages qu'on induit, d'ordinaire, une transformation de la théorie des Idées. Voici pourtant une déclaration de M. Lutoslawski (p. 424) où l'acception d'un mouvement dans l'οὐσία est supposée amener, par elle-même, cette transformation. M. Lutoslawski a constaté que la définition par l'action et la passion ne concorde guère avec la conception traditionnelle des idées platoniciennes. « If we compare it with the definition of the soul as the first cause of movement, it becomes very probable that Plato attributed true Being to souls more than to anything else, and this is confirmed by the following argumentation, in wich the author states clearly that the soul acts in acquiring knowledge, while the substance of things undergoes the influence of the soul's activity (suit la citation de 248 D/E). If this view is maintained, the objects of knowledge are here not unchanging and unaffected ideas, but our own notions, which undergo some changes under the influence of our intellectual activity ». — M. Zeller, traitant de la causalité des Idées qui, pour lui, a toujours été partie essentielle de la théorie platonicienne (p. 488/9), en trouve une preuve nouvelle dans notre passage « Es gehört hierher zunächst der Abschnitt des Sophisten, welcher Euklid's Behauptung bestreitet, dass das Wirken und Leiden nur dem Werdenden, nicht dem Seiendem zukomme. Diese Ansicht, bemerkt Plato hier, würde das Seiende für uns unerkennbar, und an sich selbst vernunftlos und leblos machen. Sollen wir an dem Seienden theilhaben, so müssen wir eine Einwirkung auf dassellbe ausüben oder eine solche von ihm erfahren; sollen wir es erkennen, so muss unserer Erkenntnissfähigkeit auf seiner Seite ein Leiden, das Erkanntwerden, entsprechen, ein Leiden ist aber ohne Bewegung nicht möglich ». En note, il ajoute : ce que Platon affirme par là, c'est que, à côté d'autres propriétés, convient aux Idées la propriété d'être connues par nous. (Was er behauptet, ist vielmehr nur dieses, dass den Ideen neben anderen auch die Eigenschaft, von uns erkannt zu werden, zukomme). C'est M. Apelt qui a, de la façon la plus nette, affirmé, pour toute la philosophie platonicienne, la thèse d'une animation des Idées (*op. cit.*, p. 80 suiv.)

et le παντελῶς ὄν ; (106); deux mouvements qui se conditionnent sans se confondre, le mouvement passif de l'objet connu et le mouvement actif du sujet qui connaît; deux propositions qui sont les membres bien marqués d'un syllogisme hypothétique : si connaître, dans le sujet, est agir, être connu, dans l'objet, sera être agi et être mû. Enfin l'interprétation du mouvement de l'οὐσία en activité des Idées suppose que, pour Platon, cette réalité en qui on démontre l'existence d'un mouvement est primairement et directement la réalité des Idées platoniciennes. Or, l'argument qui démontre l'existence du mouvement dans l'οὐσία est un argument *ad hominem*; il ne vise primairement et directement que la réalité incorporelle des Amis des Idées; si l'application en est possible et peut-être inévitable aux Idées platoniciennes, ce n'est qu'indirectement et par voie de conséquence, parce que elles aussi doivent être objet de connaissance. Mais cette application peut se faire sans que soit amoindrie l'immutabilité foncière attribuée aux Idées platoniciennes par la théorie classique.

I. — *Le mouvement de l'οὐσία n'est que le mouvement passif qui consiste, pour l'objet de connaissance, à être connu.*

Contre les partisans du corporel, qu'on a voulu supposer admettre la définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir, se dressent les partisans de l'incorporel. Du haut de leur retraite invisible, ils se défendent avec adresse contre ces grossiers adversaires, qui veulent tout attirer de force du ciel sur la terre. La véritable οὐσία, s'acharnent-ils à proclamer, elle est en des εἴδη intelligibles et

(106) Cette confusion est faite presque partout. Cf. Zeller, 610, note 1, où l'identité du παντελῶς ὄν et de l'οὐσία est si nettement supposée incontestable : Platon accorde la vie et l'âme « der οὐσία (oder dem παντελῶς ὄν) allgemein ». Cf. Peipers, *Ontologia Platonica*, p. 323. « Et, inquit, mirum esset, si id quod nomine οὐσίας ex omni parte dignum futurum est (τὸ παντελῶς ὄν) immobile et quietum et anima vitaque orbatum esset. » Cf. Brochard, *loc. cit.*, p. 24.

incorporelles (107). A part est la γένεσις et à part l'οὐσία (108). Nous avons rapport, avec la première, par le corps, au moyen de la sensation; avec la seconde, qui seule est réalité véritable, par l'âme au moyen du raisonnement (109). La négation de la réalité du mouvement est impliquée dans cette thèse; car il n'y a mobilité que dans la γένεσις et de cette mobilité on ne peut conclure à une existence réelle du mouvement, puisque cette mobilité n'est attribut que d'une pseudo-réalité (110). Cette négation implicite, on va, à l'aide de la définition par le pouvoir d'agir ou de pâtir, la faire saillir et la réfuter (111).

Qu'est-ce que cette relation que nous avons avec les deux ordres de réalité distingués par vous? N'est-ce pas une passion ou une action, produite par une puissance, et qui résulte du mutuel rapport de l'objet à nous et de nous à l'objet (112)? Théétète, peut-être, ne comprendrait pas

(107) *Sophiste*, 246 B. Τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι.

(108) 248 A. Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς πων διελόμενοι λέγετε;

(109) *Ib.*, Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν.

(110) *Ib.*, ἣν (l'ousia) ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. La γένεσις n'a pas réalité véritable; pour montrer que la substance corporelle des matérialistes n'est pas ἀλήθεια, ils la disent γένεσιν ἀντ' οὐσίας.

(111) La négation est implicite dans la thèse des amis des Idées. L'expliciter sera les ramener à la position que prennent leurs alliés naturels Μελισσοί τε καὶ Παρμενίδαι qui, outre l'unité du Tout, affirment son immobilité διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ (*Théétète* 180 E). De cette double thèse des statiques (οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται, 181 A), qu'on n'avait pas osé aborder dans le *Théétète*, le Sophiste a commencé par critiquer la première partie : ὡς ἕν τε πάντα ἐστι. C'est maintenant qu'il envisage la seconde : καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, pour la réfuter sous sa double forme, pluraliste ou unitaire : μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι (249 D).

(112) 248 B. Τὸ δὲ δὴ κοινωνεῖν, ὦ πάντων ἄριστοι, τί τοῦθ' ὑμᾶς ἐπ' ἀμφοῖν λέγειν φῶμεν; ἆρ' οὐ τὸ νυνδὴ παρ' ἡμῶν ῥηθέν,... Πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνίοντων γιγνόμενον.

la réponse qu'ils font à notre question : l'Eléate, familier avec eux, va l'expliquer (113).

Ils n'acceptent pas ce que nous disions aux γιγενεῖς à propos de l'οὐσία. Nous avions peut-être pourtant donné, de l'être, une définition qui pourrait suffire : existe ce en quoi est présente la puissance ou de pâtir ou d'agir si peu que ce soit? Oui (114). Mais c'est définition que rejettent les amis des Idées. La γένεσις a, pour eux, puissance de pâtir et d'agir : à l'οὐσία ne convient ni l'une ni l'autre puissance (115). Eh bien! nous leur demanderons de nous dire plus clairement s'ils accordent que l'âme connaît et que l'οὐσία est connue (116). Ils l'accordent (117). Et voilà, dans cette distinction entre l'âme sujet actif de connaissance et l'οὐσία objet passif de connaissance, le fil qui doit nous guider à travers les raisonnements de l'Eléate.

Ce « connaître » et ce « être connu » peuvent être ou tous les deux ποίημα ou tous les deux πάθος ou tous les deux ποίημα et πάθος à la fois. Ou bien l'un peut être passion et l'autre action. Ou bien ni l'un ni l'autre n'est soit action, soit passion (118). Or, c'est bien cette dernière hypothèse

(113) *Ib.*, Τάχ' οὖν, ὦ Θεαίτητε, αὐτῶν τὴν πρὸς ταῦτα ἀπόκρισιν σὺ μὲν οὐ κατακούεις, ἐγὼ δὲ ἴσως διὰ συνήθειαν.

(114) 248 C. Οὐ συγχωροῦσιν ἡμῖν τὸ νυνδὴ ῥηθὲν πρὸς τοὺς γιγενεῖς οὐσίας περί — Τὸ ποῖον; — Ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων, ὅταν τῳ παρῇ ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ ποιὸς τὸ σμικρότατον δύναμις; — Ναί. Après ce que nous avons dit du rôle de la définition de l'être, on ne s'étonnera pas, au contraire, de voir Platon le rappeler ici; on ne prendra pas non plus cette « suffisance » reconnue à la définition pour une valeur objective; comme *note d'existence*, la définition vaut ici pour amener les idéalistes à une position nouvelle; mais il faut remarquer aussi le που qui corrige l'absolu de l'assertion: la suffisance reconnue à la définition est une quasi-suffisance.

(115) *Ib.* Πρὸς δὴ ταῦτα τόδε λέγουσιν, ὅτι γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως, πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρων τὴν δύναμιν ἀρμόττειν φασίν.

(116) 248 C/D. Πρὸς ὅ γε λεκτέον ἡμῖν ὅτι δεόμεθα παρ' αὐτῶν ἔτι πυθέσθαι σαφέστερον εἰ προσομολογοῦσι τὴν μὲν ψυχὴν γιγνώσκειν, τὴν δ' οὐσίαν γιγνώσκεσθαι.

(117) *Ib.* Φασὶ μὴν τοῦτόγε. C'est la seule chose qu'ils accordent et c'est encore à cette simple distinction qu'il faudra revenir, après avoir en vain essayé de lui en substituer une autre.

(118) *Ib.* Τί δέ; τὸ γιγνώσκειν ἢ τὸ γιγνώσκεσθαί φατε ποίημα ἢ

qu'accepteront nos adversaires : c'est la seule qui ne les force pas à se contredire (119).

Leur attitude se comprend. Mais, au moins, s'il leur est montré que connaître est ποιεῖν τι, ils seront forcés de reconnaître, par voie de conséquence, que le fait d'être connu est pâtir (120). Par ce raisonnement, l'οὐσία, dans le fait d'être connue par l'acte de connaissance, et dans la mesure même où elle est connue, dans cette mesure est mue par le πάσχειν; car nous disons que le pâtir n'arrive point dans ce qui demeure au repos (121).

Nous avons bien ici un syllogisme hypothétique. La majeure est : si connaître est agir, être connu sera pâtir.

πάθος ἢ ἀμφότερον ; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον ; ἢ παντάπασιν οὐδέτερον οὐδετέρου τούτων μεταλαμβάνειν ;

(119) *Ib.* Δῆλον ὡς οὐδέτερον οὐδετέρου · τἀναντία γὰρ ἂν τοῖς ἔμπροσθεν λέγοιεν.

(120) 248 D/E. Μανθάνω · τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν Il ne faut pas dire, comme M. Peipers (p. 233) : « nam dubitari nequit, quin cognitio sit faciendi vis », et, en note : « hoc pro certo sumit, quum p. 248 D-E, dicat : τὸ δὲ γιγνώσκειν, εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι κτλ.» En face de gens qui n'acceptaient ni que le connaître fût agir, ni que le « être connu » fût pâtir, Platon ne pouvait pas partir de l'assumption (pro certo sumere) que connaître est agir. Il devait le prouver. Pourquoi ne pas traduire simplement : Je comprends (qu'ils ne veuillent pas dire, φατε, le connaître agir ni le être connu pâtir, puisqu'ils n'admettent ni agir ni pâtir). Mais au moins (ils diront — c'est le φατε qui gouverne toujours) que, si connaître sera agir, être connu sera pâtir. τόδε γε (φήσουσιν) ὡς εἴπερ τὸ γιγνώσκειν ἔσται ποιεῖν τι κ. τ. λ. La phrase suivante substitue, après le « diront-ils » sous-entendu, la construction infinitive à la construction avec ὡς.

(121) 248 E. Τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γιγνωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἠρεμοῦν. Remarquer ce φαμεν : il introduit soudainement le κινεῖσθαι sous le πάσχειν, par l'impossibilité ainsi affirmée de mettre le pâtir dans ce qui est en repos. Or, il n'a jamais été question de cette impossibilité. On ne la prouve pas, on l'affirme comme évidente; on la glisse, pour ainsi dire, dans le raisonnement au moment où elle est utile : il faut que Platon passe à l'opposition du mouvement et du repos. D'ailleurs, comme il doit prouver que le connaître est agir (ποιεῖν τι), il le fera en prouvant que le connaître est inséparable du mouvement; il supposera donc l'identification opérée entre ποιεῖν et κινεῖν; elle l'est par la substitution du κινεῖσθαι au πάσχειν.

La mineure doit être : or, connaître est agir (122). Et voici comment on prouve la mineure.

On proclame que, dans ce qui est, par excellence, le sujet connaissant, la connaissance est inséparable du mouvement. Mais ce n'est plus une démonstration : c'est une adjuration solennelle.

Eh ! quoi, par Jupiter, nous laisserons-nous facilement persuader qu'il n'y a pas, dans le παντελῶς ὄν, mouvement et vie et âme et φρόνησις; qu'il ne vit ni ne pense; mais que, vénérable et saint, dépourvu de noûs, il demeure immobile et figé (123)? Nous ferions là une concession terrible

(122) Si nous n'avions pas ici un syllogisme hypothétique, la preuve que l'ousia est mue en tant que connue serait achevée dans 248 E : τόδε γε, ὡς τὸ γιγνώσκειν. . περὶ τὸ ἠρεμοῦν. Après cela, à τί δὲ πρὸς Διός; Platon recommencerait à prouver et longuement qu'il y a κίνησις dans l'être (ici ousia et παντελῶς ὄν identifiés) et que cet être, déjà reconnu sujet au mouvement dans le raisonnement précédent, n'est pas ἀκίνητον. C'est ce que suppose, par exemple, M. Horn (p. 319) : « Platon aber begnügt sich nicht mit dieser Beweisführung. Er lässt ihr die mit der Gewissheit und Feierlichkeit eines Axioms hingestelle Erklärung folgen, dass wir bei Zeus uns nicht werden einreden lassen, etc... » M. Apelt lie ainsi les deux raisonnements (p. 72) : « *Uberhaupt* aber ist es undenkbar, dass dem wahrhaft Seienden, etc. » On n'arrive guère à masquer ce *vide* entre les deux arguments qu'en y supposant, comme fait M. Natorp, une progression (p. 281) : «... das Sein erkannt wird; das ist aber *schon* ein Erleiden, ja ein Bewegt werden, wie das Erkennen ein Thun. *Ueber aupt* wird man Bewegung und Wirken, etc. ». M. Campbell (p. 129, notes marginales) supplée ainsi la transition : « and, *the instant we touch on this conception*, there is borne in upon us the conviction thas Perfect Being cannot be in a state of mere negative repose... etc.»; et, dans l'*Introduction*, p. LXXIII : « and here, apart from logic, the reflection rises, that Perfect Being, etc. » Nous croyons que, même à part toute hypothèse sur la nature du παντελῶς ὄν, notre façon de poser le raisonnement garde mieux la continuité de l'argumentation.

(123) 248 E/249 A. Τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι ; Si le παντελῶς ὄν et l'οὐσία étaient deux noms pour une seule chose, une fois le mouvement reconnu à l'οὐσία, Platon pourrait avoir l'idée d'y ajouter la vie, l'âme et la pensée et, de ce côté encore, y retrouver le mouvement. Mais serait-ce encore par le mouvement qu'il recommencerait son interrogation? Ne voit-on pas que, dans la phrase, c'est κίνησιν qui est le mot dominant, le gain premier qu'on veut obtenir? A quoi bon si, déjà, il est obtenu?

(124). Dirons-nous donc qu'il a le noûs, mais sans avoir la vie (125)? Ou qu'il a noûs et vie, mais ne les a pas dans une âme? (126) Ou qu'il a noûs, et vie, et âme, et que pourtant il demeure immobile et fixe, tout en étant absolument animé (127)? Donc il faut admettre et que le mû et que le mouvement font partie des ὄντα (128). La mineure est prouvée : la connaissance ne va pas sans un mouvement actif; donc aussi le fait d'être connu ne va pas sans un mouvement passif.

Et voici en quelle conclusion très claire Platon résume son raisonnement .

Pourquoi, dans ce rapprochement si frappant τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν . ὡς ἀληθῶς κίνησιν, ce κινεῖσθαι affirmatif suivi, pour le même sujet, d'une κίνησις interrogative? Au lieu que tout s'éclaire et la pensée et la construction même si ce κινεῖσθαι n'est qu'une affirmation conditionnée dont la valeur dépend de la réponse que l'on donnera à l'interrogative κίνησις. Comment traduit-on le τί δὲ πρὸς Διός; par un banal : en surplus, en outre, d'ailleurs? N'exprime-t-il pas la vivacité et la solennité de l'interrogation? Et pourquoi une interrogation si pressante, si ce qu'il veut établir est déjà prouvé?

(124) 249 A. Δεινὸν μεντἂν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν.

(125) Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν;

(126) Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀμφότερα ἐνόντ' αὐτῷ λέγομεν, οὐ μὴν ἐν ψυχῇ γε φήσομεν αὐτὸ ἔχειν αὐτά;

(127) Ἀλλὰ δῆτα νοῦν μὲν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν ⟨ἔχειν⟩, ἀκίνητον μέντοι τὸ παράπαν ἔμψυχον ὂν ἑστάναι; — Πάντα ἔμοιγε ἄλογα ταῦτ' εἶναι φαίνεται. « Toutes ces hypothèses sont intenables. »

(128) 249 B. Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα. Nous n'oserions pas affirmer, de façon absolue, que τὸ κινούμενον représente ici le mouvement passif de l'οὐσία et κίνησιν le mouvement actif du παντελῶς ὄν. Mais la distinction est bien dans la ligne qu'a suivie le raisonnement jusqu'ici et qui se continue par les mots suivants : sans mouvement, pas de noûs dans l'objet ni le sujet. Elle est bien aussi conforme à la généralité que doit revêtir la conclusion qui ferme ce raisonnement conditionnel : s'il y a mouvement actif dans le sujet, il doit y avoir mouvement passif dans l'objet; or, il y a mouvement actif dans le sujet. Donc et mouvement actif et mouvement passif existent. Dans ce cas on comprendrait que le mot κίνησις ne vînt que pour l'activité et le mouvement réels du παντελῶς ὄν. Notre solution est en dehors des deux interprétations proposées par M. Ritter (*Platons Dialoge*, p. 35) : ou que l'être des idéalistes est doué par eux de raison ou que 249 A signifie : l'être ne peut être connu que si la pensée et le mouvement sont réels. Il n'y a ici, pour nous, que l'affirmation du mouvement actif dans le sujet.

Il est donc établi, ô Théétète, que, si tout était immobile, le noûs n'aurait plus ni sujet ni objet ni place. Συμβαίνει δ'οὖν, ὦ Θεαίτητε, ἀκινήτων τε ὄντων νοῦν μηδενὶ περὶ μηδενὸς εἶναι μηδαμοῦ (129).

Nous pouvons décomposer et traduire :

si tout était immobile,

1° il n'y aurait pas de κινεῖν, donc pas de ποιεῖν, donc pas de γιγνώσκειν. Il n'y aurait νοῦς μηδενί.

2° Il n'y aurait pas de κινεῖσθαι, donc pas de πασχεῖν, donc pas de γιγνώσκεσθαι. Il n'y aurait νοῦς περὶ μηδενός.

3° N'y ayant plus, pour la pensée, ni objet en des réalités, ni sujet dans l'âme ou dans les âmes, il n'y aurait pensée nulle part, il n'y aurait νοῦς μηδαμοῦ.

C'est l'idée chère à Platon : avant tout il faut sauver l'existence de la pensée; avant tout il faut maintenir les garanties indispensables de la connaissance, les conditions en dehors desquelles le noûs ne peut exister ou se manifester en quelque part que ce soit : ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν; (130). Or une de ces conditions est la relation entre le sujet et l'objet : elle est action de la part du sujet, passion dans l'objet. Nous trouverons, tout à l'heure, le même raisonnement appliqué à d'autres conditions tout aussi indispensables. Mais, dès maintenant, nous pouvons conclure :

Platon distingue nettement objet et sujet de connaissance. L'objet est passif, le sujet est actif, dans le moment même et dans la mesure où l'un est connu et l'autre connaît. L'objet connu est l'οὐσία. Le sujet connaissant est l'âme ou le noûs du παντελῶς ὄν. Il y a, dans le παντελῶς ὄν, activité; il n'y a, dans l'οὐσία, que passivité;

(129) 249 B.

(130) Nous empruntons ces mots au raisonnement qui suit et qui s'applique à la stabilité; mais leur application au cas présent est légitimée par la phrase συμβαίνει δ' οὖν κ. τ. λ. Noter que le νοῦς est dit γενόμενος, se manifestant, apparaissant, naissant, là où se rassemblent les conditions indispensables pour qu'une pensée s'exerce : ce νοῦς est n'importe quelle pensée, mais, avant tout, éminemment, la pensée divine de l'âme du monde.

et, parce que la substitution du concept de mouvement aux concepts d'action ou de passion était nécessaire à la suite de l'argumentation, Platon envisage, dans cette action du sujet et cette passion de l'objet (131), le mouvement qui en est la condition : il y a mouvement actif dans le παντελῶς ὄν, il y a mouvement passif dans l'οὐσία.

II. — *Dans quelle catégorie de mouvement peut rentrer le mouvement de l'οὐσία?*

La classification des mouvements deviendra plus riche et peut-être quelque peu plus confuse dans les derniers dialogues de Platon (132). Dans la période que représentent le *Théétète*, le *Parménide*, le *Sophiste*, il n'y a, pour Platon, que deux sortes de mouvements : la translation et l'altération (133).

La translation peut se faire de deux manières : par déplacements successifs ou par mouvement circulaire autour d'un même point (134).

(131) Nous avons montré comment se faisait la substitution du mouvement à la passion dans l'objet et comment, dans le sujet, au lieu de l'action, on n'envisage plus que le mouvement (note 121).

(132) Dans la *République* (454 C D, 530 C,-583 E), dans le *Phèdre*, 245 D, les distinctions du *Théétète* sont ignorées. Le plaisir et le chagrin sont, dans la *République*, 583 E, déjà κίνησίς τις : mais la généralisation en mouvement d'altération, si elle est là en germe, n'y est pas encore donnée (The use in the Republic of κίνησις in its metaphorical meaning as movement of the soul is transitional to the later generalisation, but does not yet imply it. Lutoslawski, p. 366). Dans le *Timée* il y aura jusqu'à sept mouvements si, aux six mouvements psychologiques, on ajoute le mouvement spatial (34 A, 43 B). Les *Lois* en distingueront jusqu'à dix (M. Piat, *Platon*, p. 148) bien que le passage qui les nombre n'en compte que huit (894 C). Il y a bien des discussions sur cette énumération confuse des *Lois* (893 E, 894 A; 896 B-D; 903 C; 966 D /E). Cf. C. Ritter, *Platos Gesetze. Kommentar*, pp. 295 à 303.

(133) On peut dire trois avec M. Piat : la rotation, le déplacement et l'altération. Le *Parménide* les distingue aussi clairement (138 B, 162 D). Mais *Théétète* et *Parménide* divisent d'abord, comme nous faisons, le mouvement en altération et mouvement spatial. *Parm.* 138 C. ὅτι κινούμενόν γε ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν · αὗται γὰρ μόναι κίνησεις. *Théét.* 181 C : δύο δὴ λέγω τούτω εἴδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τήνδε φοράν.

(134) *Théét.* 181 C/D. Ἆρα κινεῖσθαι καλεῖς ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλῃ ἢ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ στρέφηται·

L'altération a lieu quand, tout en restant dans la même place, une chose vieillit ou devient, de blanche, noire, ou, de molle, dure ou « se modifie par quelque autre modification (135) ».

Il nous est tout naturel, une fois admis que la connaissance entraîne un mouvement dans l'objet, de regarder ce mouvement comme une altération : l'objet éprouve une certaine modification, il passe du « non-être connu » au « être connu ». Il est affecté, pourrions-nous dire, du caractère d'objet connu; comme nous disons que l'être est affecté du caractère d'unité, dans un cas où Platon dit : l'être « souffre » la passion d'unité. Dans ce mouvement passif de l'οὐσία, nous serions donc portés à voir une simple altération.

Il y a peut-être plus et moins dans la pensée de Platon. Nous employons nous-mêmes des métaphores empruntées au mouvement spatial, là où toute idée de déplacement est étrangère à notre pensée : notre attention fait le tour d'un objet, elle se porte ou se dirige vers lui, notre connaissance l'atteint. L'objet est le but passif de tous ces mouvements : il est atteint, saisi, enserré par notre pensée (136). Il y a donc une espèce de choc éprouvé par l'objet : et, si nous allions au bout de notre métaphore, un ébranlement extérieur ou intime, puisqu'il y a choc. Or il n'est pas impossible que, non plus par métaphore, mais cependant par un certain abus de langage, ce soit un mouvement de cette sorte, un infinitésimal ébranlement spatial, que Platon suppose dans l'οὐσία connue. Nous ver-

(135) Ib., 181 D : ὅταν δὲ ᾖ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκῃ δὲ, ᾖ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἤ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται.

(136) M. Rodier dit de même, bien qu'étendant le mouvement de l'οὐσία au παντελῶς ὄν « Chez Platon, comme chez Aristote, le terme a, en effet, assez d'extension pour s'appliquer non seulement à la translation mais à tout changement; à tout passage d'un état à un un autre ou d'une pensée à une autre. Le raisonnement même est, à ses yeux, une sorte de mouvement. D'ailleurs ne disons-nous pas, pour désigner des opérations intellectuelles, discussion, régression ou progrès..? » *loc. cit.*, p. 65.

rons que la connaissance intellectuelle de l'âme s'opère par un véritable mouvement actif. Le fait d'être objet passif de ce mouvement peut se traduire, dans la pensée et dans la langue de Platon, en mouvement passif.

Que ce soit simple altération ou plutôt l'infinitésimal mouvement local qu'entraîne, pour l'objet, le fait d'être atteint par le mouvement du sujet, Platon a réussi à introduire un certain mouvement dans l'οὐσία, correspondant au mouvement du παντελῶς ὄν. Il y a donc du mouvement.

Mais nous savons qu'il faut à Platon une autre proposition : il y a du repos.

III. — *Quelles limites pose-t-on à cette existence du mouvement?*

C'était pour sauvegarder les conditions nécessaires à la pensée que nous disions : tout n'est pas immobile. Si nous accordons maintenant que tout est mû et emporté, par ce même raisonnement nous abolissons ce que nous venons de sauver (137). Car le κατὰ ταὐτὰ et le ὡσαύτως et le περὶ τὸ αὐτὸ ne va pas sans στάσις; et, sans tous ces caractères d'immutabilité, il n'y a point possibilité que le noûs existe ou se manifeste quelque part (138). Point de pensée là où il n'y a pas de rapport entre sujet et objet; point de pensée non plus là où il n'y a pas permanence du sujet ou de l'objet. Or il nous faut combattre de toutes nos forces quiconque travaille en quelque matière et de quelque façon que ce soit, à détruire la science, la pensée ou le noûs (139).

(137) 249 B. Καὶ μὴν ἐὰν αὖ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν, καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ ταὐτὸν τοῦτο ἐκ τῶν ὄντων ἐξαιρήσομεν. A propos de ταὐτὸν τοῦτο M. Apelt (p. 154) dit excellemment. « Cave haec cum Stallbaumio vertas pariter, item ; patet enim referendá esse ad τὸν νοῦν »

(138) 249 C. Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοι χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν ; — Οὐδαμῶς — τί δ' ; ἄνευ τούτων νοῦν καθορᾷς ὄντα ἢ γενόμενον ἂν καὶ ὁπουοῦν ;

(139) Ib. Καὶ μὴν πρός γε τοῦτον παντὶ λόγῳ μαχετέον, ὃς ἂν ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν ἀφανίζων ἰσχυρίζηται περί τινος ὁπηοῦν.

Donc nous n'écouterons ni ceux qui, mettant l'être dans l'un ou dans les multiples εἴδη, veulent nous contraindre à admettre un Tout immobile, ni ceux qui, de toutes façons, meuvent l'être. Mais, comme dans les souhaits des enfants, nous dirons que l'être et que le Tout embrasse à la fois tout ce qu'il y a d'immobile et tout ce qu'il y a de mû (140).

Voilà donc réfutées les deux propositions : tout est repos, tout est mouvement. Mais il n'est pas sans intérêt de remarquer en quels termes Platon pose la dernière de ces thèses. Il ne dit pas seulement : si nous accordons que tout est mû. Il y ajoute une précision : si nous accordons que tout est mû et emporté, ἐὰν αὖ φερόμενα καὶ κινούμενα πάντ' εἶναι συγχωρῶμεν. Ce qu'il ne veut pas admettre, c'est qu'il y ait, à la fois, en toutes choses, le φέρεσθαι et le κινεῖσθαι.

Les partisans du repos absolu avaient, de la question, une conception simpliste. D'après le *Théétète*, les amis de Melissos et Parménide, les τοῦ ὅλου στασιῶται, soutiennent tout simplement contre les « fluents » que « l'être est un et se tient immobile en lui-même, n'ayant pas de place où se mouvoir (141) ». Leurs adversaires, qui meuvent jusqu'aux choses immobiles, ont appris aux cordonniers mêmes à mépriser la thèse vulgaire que, dans les êtres, il y en a qui sont fixes et d'autres qui se meuvent : τὰ μὲν

(140) 249 C/D. Τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὂν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν. Comparer le texte suivant des *Lois* (893 B) où cette coexistence du mouvement et du repos, ici établie par des raisonnements laborieux et subtils, est tranquillement posée comme un fait évident : « ἆρα ἕστηκε μὲν πάντα, κινεῖται δὲ οὐδέν; ἢ τούτῳ πᾶν τοὐναντίον; ἢ τὰ μὲν αὐτῶν κινεῖται, τὰ δὲ μένει; τὰ μὲν κινεῖταί που, φήσω, τὰ δὲ μένει; » Et, plus bas (897 E.) : « μεμνήμεθα τοίνυν..... ὅτι τῶν πάντων τὰ μὲν κινεῖσθαι, τὰ δὲ μένειν ἔθεμεν. » Dans ces textes des *Lois*, τὰ πάντα désigne encore l'universalité des existences, mobiles et immobiles, cosmiques et hypercosmiques.

(141) *Théétète* 180 E... Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις (les partisans de la mobilité) διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων (142). Mais pour qu'on puisse dire «tout se meut», déclare Platon, il faut que tout se meuve de tous les mouvements à la fois. C'est alors qu'il propose à ses adversaires sa distinction de deux espèces de mouvements : l'altération, sous laquelle est comprise toute modification d'un objet; la translation, qui peut être déplacement sans règle ou gravitation autour d'un centre (143).

Maintenant dites-vous que le Tout se meut des deux façons ou que, en lui, une partie se meut d'une seule espèce de mouvement et l'autre de deux mouvements à la fois (144)? Vous êtes forcés de répondre : le Tout se meut des deux mouvements à la fois (145). C'est que, pour vous, il faut que le non-mouvement n'existe en aucune chose et que tout se meuve toujours de toutes espèces de mouvement (146). Sans quoi, les choses vous paraîtraient mues et immobiles; il y aurait égale vérité dans les deux propositions contraires : tout se meut et tout est en repos, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ὀρθῶς ἕξει εἰπεῖν ὅτι κινεῖται τὰ πάντα ἢ ὅτι ἕστηκεν (147).

(142) 180 D. Τὸ δὲ δὴ πρόβλημα ἄλλο τι παρειλήφαμεν παρὰ μὲν τῶν ἀρχαίων... παρὰ δὲ τῶν ὑστέρων ἅτε σοφωτέρων ἀνὰ φανδὸν ἀποδεικνυμένων, ἵνα καὶ οἱ σκυτοτόμοι αὐτῶν τὴν σοφίαν μάθωσιν ἀκούσαντες καὶ παύσωνται οἰόμενοι τὰ μὲν ἑστάναι, τὰ δὲ κινεῖσθαι τῶν ὄντων, μαθόντες δὲ ὅτι πάντα κινεῖται τιμῶσιν αὐτούς; Les anciens cachaient cette thèse sous les mythes. Les nouveaux venus, plus savants, ont tout révélé au grand jour, pour que même les cordonniers puissent entendre et retenir leur science et cessent de croire à la coexistence du mouvement et du repos et, une fois convaincus de la mobilité universelle, honorent ceux qui la leur enseignent. Plus bas (181 A) ils sont appelés τοὺς ῥέοντας, τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων.

(143) 181 C/D.

(144) 181 D/E. Τοῦτο τοίνυν οὕτω διελόμενοι διαλεγώμεθα ἤδη τοῖς τὰ πάντα φάσκουσιν κινεῖσθαι καὶ ἐρωτῶμεν· Πότερον πᾶν φατε ἀμφοτέρως κινεῖσθαι, φερόμενόν τε καὶ ἀλλοιούμενον, ἢ τὸ μέν τι ἀμφοτέρως, τὸ δ' ἑτέρως;

(145) Ib. Ἀλλὰ μὰ Δί' ἔγωγε οὐκ ἔχω εἰπεῖν· οἶμαι δ' ἂν φάναι ἀμφοτέρως.

(146) 181 E. [illegible]

(147) [illegible]

Or, la conclusion que doivent rejeter les partisans de la mobilité absolue, à savoir que coexistent dans les choses le mouvement et le repos, κινούμενά τε αὐτοῖς καὶ ἑστῶτα φανεῖται, c'est cette conclusion même que veut obtenir Platon dans le *Sophiste*. C'est pourquoi, aux statiques Parménidiens et à leurs alliés, il fait accepter, dans leur immuable οὐσία, le mouvement passif que subit l'objet dans l'acte de connaissance. C'est pourquoi il n'accepte pas de dire, avec leurs adversaires, que tout est φερόμενα καὶ κινούμενα, c'est-à-dire mû par toutes les sortes de mouvements à la fois; et cela suffit à sauvegarder l'immutabilité nécessaire à l'exercice de l'intelligence. L'οὐσία est mue par le fait d'être connue, mais, à cet acte de connaissance, elle présente quand même un objet immuable. Le παντελῶς ὄν meut par le fait de connaître; il se meut lui-même circulairement dans ce fait de connaître (148), mais sa permanence de sujet connaissant n'en est pas altérée. Il y a, en chacune de ces parties du Tout, mouvement et, quand même, repos. Il y a, dans le Tout qu'elles forment, aussi bien repos que mouvement; car s'il y a, peut-être, dans le παντελῶς ὄν, plusieurs sortes de mouvements, il n'y en a qu'une sorte dans l'οὐσία; tout n'est pas mû, toujours, de tous les mouvements à la fois. Mais il reste que l'οὐσία est dite mue; et, parce qu'on identifie l'οὐσία aux Idées platoniciennes, on ne peut croire que Platon y ait démontré l'existence d'un mouvement sans des intentions profondes et la conscience ou la volonté claire d'une rénovation totale de sa doctrine. Qu'est-ce donc que l'οὐσία? En quelle mesure les Idées

κινεῖται τὰ πάντα ἢ ὅτι ἕστηκεν. Nous avons, dans notre texte, un peu interverti les arguments, croyant ainsi les faire plus clairs.

(148) C'est là une anticipation d'une thèse que nous essaierons de prouver. Si le παντελῶς ὄν est le monde, l'âme, qui lui donne la vie, lui donne aussi la connaissance; or la connaissance, dans l'Ame du Monde, est liée à un double mouvement dans le plan de l'équateur et dans le plan de l'écliptique. La théorie de l'Ame du Monde est essentiellement liée à l'astronomie platonicienne. (Cf. H. Martin, *Études*, I, [illegible] et s.; II, [illegible] et s.)

platoniciennes sont-elles atteintes par ce mouvement de l'οὐσία? S'il leur est applicable, comment laisse-t-il subsister leur immutabilité classique?

IV. — *L'οὐσία est primairement et directement la réalité intelligible et incorporelle des Amis des Idées : l'argument qui y démontre l'existence d'un mouvement est un argument ad hominem. Si l'application en est possible et peut-être inévitable aux Idées platoniciennes, c'est parce que elles aussi sont objets de connaissance, mais elle n'entraîne rien qui détruise leur immutabilité.*

L'οὐσία ne désigne pas directement les Idées de Platon ni la réalité absolue de la philosophie platonicienne, de quelque nom qu'on appelle cette réalité (149). Elle ne désigne directement que les réalités intelligibles et incorporelles des partisans d'une pluralité immobile (150). Platon trouve ces adversaires sur son chemin quand il veut formuler sa proposition : le mouvement existe réellement, le mouvement fait partie des ὄντα. Il ne peut passer outre sans avoir, au moins, tourné l'obstacle.

Il le fait par un argument ad hominem. A des gens qui nient le corporel et l'espace, il ne peut avoir la prétention de faire accepter le mouvement de translation ou le mouvement de révolution cosmique (151). A des gens qui n'ad-

(149) Nous disons là une chose simple et qui nous semble évidente et qui, après tout, est quand même utile à dire. Quand même les amis des Idées seraient des platoniciens, c'est dans leur οὐσία à eux et non dans celle de Platon, qu'il s'agit de prouver directement l'existence d'un mouvement. Nous voulons seulement faire constater que, à lire le texte en dehors de toute hypothèse sur les écoles qu'il vise, Platon n'est pas directement intéressé dans cette οὐσία ni dans son mouvement.

(150) Que ce soit bien comme tels qu'on les combat, à savoir comme partisans d'une pluralité immobile, comme faction pluraliste du grand parti des statiques, c'est ce que montre le texte de 249 D déjà cité (note 111), où l'on rejette l'immobilité du tout conçu soit comme unique, soit comme plural. Il y a donc, entre les amis des Idées et les Eléates, un rapport réel, au moins dans l'exposition que Platon fait de leurs doctrines : parenté de fait ou d'invention.

(151) Ils auraient répondu comme les statiques unitaires (*Théét.*, 180 E) : οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

1) raggiunte - 2) portano seco - 3) girare

mettent, en fait d'existences, d'ὄντα, que l'οὐσία, il ne peut songer à proposer un mouvement ailleurs qu'au sein de cette οὐσία (152). A des gens qui ne posent d'autres relations en cette οὐσία que son rapport à notre connaissance (153), ce n'est qu'en ce rapport même qu'on pouvait introduire l'idée de mouvement pour les forcer, ne pouvant nier ce rapport et contraints de l'envisager du côté sujet comme du côté objet, à recevoir, bon gré mal gré, le mouvement au sein de leur immobile οὐσία. De cette οὐσία ils pouvaient tout rejeter, sauf qu'elle est connue par nous; c'est en cette unique concession qu'il fallait loger l'ennemi et, dans ce fait avoué d'être connue, la démontrer mue.

Pour sa thèse, Platon n'avait pas, lui, besoin d'un mouvement au sein de ses Idées. Il a toujours admis d'autres ὄντα que ses Idées; il a toujours, du moins, reconnu au mouvement une réalité (154). Dès le *Phèdre*, l'âme a été proclamée principe spontané de mouvement; principe éternel et impérissable ; s'il cessait un instant d'agir, tout le ciel et tout le devenir s'arrêterait dans une immobilité inébranlable (155). Ainsi, pour Platon, le deve-

(152) Il ne peut leur proposer le mouvement du devenir, même comme il le conçoit, réglé et intelligent; le devenir n'a pour eux aucune *réalité*.

(153) Car ils ne parlent pas, eux, d'une relation quelconque de l'οὐσία à la γένεσις ou de la γένεσις à l'οὐσία. Ils se bornent à creuser entre les deux un abîme; il y a chez eux opposition absolue, il n'y a pas question de participation; il y a dédain complet de la mobile genèse, unique souci de la stable réalité, effort aucun d'expliquer l'une par l'autre.

(154) Il y a deux sortes de mouvements : le mouvement irrégulier et désordonné de ce qu'on appelle communément la matière, c'est-à-dire du devenir primitif (M. Rivaud, p. 337, note 798); le mouvement réel, *eurythmique*, lui aussi éternel, c'est-à-dire le mouvement du devenir régularisé par l'âme (M. Piat, p. 145 et passim).

(155) *Phèdre*, 245 C-E. Tout ce qui est toujours mû est immortel. Or ce qui meut autre chose et est mû par autre chose a παῦλαν κινήσεως et donc aussi παῦλαν ζωῆς Seul, ce qui se meut soi-même, ne s'abandonnant jamais, ne cesse jamais de se mouvoir; et, de plus, pour tout ce qui est mû, il est source et principe de mouvement πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Il n'a pas plus de fin que de com-

nir existe et le mouvement du devenir existe. La réalité du mouvement, il l'a toujours voulu sauvegarder et non pas nier comme font les amis des εἴδη. Cette réalité du mouvement, qui rend possible et, en quelque sorte, subsistant le devenir, elle a son principe en un mouvement plus réel encore : celui de l'âme; et ce mouvement de l'âme peut être dit plus réel que tous les autres, parce qu'il s'opère au sein de l'existence qui, de toutes les existences, se rapproche le plus de la réalité absolue des Idées (156). Platon pouvait donc, dans sa philosophie à lui, par ses seules ressources ordinaires, établir sa double proposition : le mouvement existe et le repos existe. Mais il n'y a, pour lui, de thèse bien établie que si l'adversaire même est forcé d'en

motion of the soul

mencement : l'ἀρχή est ἀγένητον et ἀδιάφθορον. — Οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν. Τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίγνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μήποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται On voit tout de suite que l'âme est un tel principe; car tout corps à qui le mouvement arrive du dehors est inanimé; celui à qui il vient de son intérieur même est animé. E. Si donc il est vrai μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. M. Piat (p. 145 s.) rapproche avec raison de ce passage le raisonnement du Phédon (72 B-E), qui démontre la nécessité d'un cycle éternel : εἰ γὰρ μὴ ἀεὶ ἀνταποδιδοίη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὥσπερεὶ κύκλῳ περιιόντα, c'est ici le cycle des naissances particulières) et note bien « qu'il s'agit, dans l'un et dans l'autre, d'expliquer l'éternité du mouvement réel, c'est-à-dire eurythmique, par l'éternité de l'âme ». Cf. aussi M. Rivaud, p. 337, qui montre la liaison intime de cette théorie du mouvement à la théorie des Idées.

(156) M. Rivaud, p. 335. Cf. la distinction des deux espèces d'être dans *Phédon* 79 A-80 C. La division en immuables et muables revient à une division en visibles et invisibles. Or l'âme est invisible; donc elle est, non pas identique, mais très semblable aux idées et c'est parce qu'elle est parente de leur être pur, éternel, immortel (ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ) qu'elle l'atteint dans la connaissance et que, dans cette connaissance, elle revêt une certaine immutabilité (καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη). Donc elle est plus semblable à l'immuable qu'au muable, 79 E : ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή. La conclusion générale est donnée 80 A/B. Ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιοτάτον εἶναι ψυχή.

convenir; et de victoire bien gagnée, qu'avec les propres armes de l'ennemi retournées contre lui. C'est donc bien à l'intention des amis des εἴδη qu'il forge son argument. Qu'il ne se borne pas avec eux à une fin de non-recevoir, qu'il se croie obligé à mentionner et à réfuter, à côté des Eléates ordinaires, ces nouveaux partisans de l'immobilité, cela prouve tout au plus l'importance des adversaires, cela ne prouve pas que l'arme d'argumentation employée un instant pour les combattre soit une acquisition d'importance et durable.

Pourtant les précautions mêmes dont Platon enveloppe sa démonstration permettent de supposer qu'il en sent l'application possible à ses propres Idées. Les circonlocutions atténuantes sont multipliées autour de ce mouvement de l'οὐσία, comme elles l'étaient autour de la puissance d'action ou de passion que notre définition mettait au sein de l'être. L'οὐσία n'est mue qu'en tant que connue, que pour autant qu'elle est connue (157).

En réalité, à définir non seulement la connaissance comme un mouvement actif, mais aussi le fait d'être connu comme un mouvement passif, on échappait difficilement à l'obligation de supposer ce mouvement passif dans les Idées elles-mêmes. Ce n'est pas parce que l'οὐσία représente les Idées de Platon; c'est parce que les Idées de Platon ne peuvent pas, plus que l'οὐσία de ses adversaires, être soustraites à la connaissance que ces Idées elles-mêmes, en quelque mesure, sont passives et mues. Mais cette passivité n'est pas mutabilité; ce mouvement n'est pas changement. Notre connaissance des Idées y découvre des caractères ou des lois : elle ne les y crée ni ne les y modifie. Que l'admission de cette espèce de mouvement ne détruise pas et ne contredise même pas, d'une façon sérieuse, aux yeux de Platon, ses déclarations antérieures sur l'im-

(157) Pour la définition, cf. 247 E : καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ. — 248 C : καὶ πρὸς τὸ σμικρότατον — Pour le mouvement de l'οὐσία : 248 E : γιγνωσκομένην — καθ' ὅσον γιγνώσκεται — κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι.

mutabilité des Idées, la simple observation de la suite du raisonnement le démontre.

Il faut noter, en effet, comme digne de remarque, la rapidité avec laquelle Platon établit sa seconde proposition : tout n'est pas mû et emporté (158). Cette proposition n'était pas du tout nouvelle. Platon l'avait démontrée, d'une façon indirecte, dans le *Théétète*, en prouvant que la sensation, dont la caractéristique est précisément cette absolue mobilité, n'est pas suffisante à fonder la science(159). Il l'avait établie, d'une façon directe, à la fin du *Cratyle*, dans un raisonnement précisément inverse de celui qui, dans le *Sophiste*, démontre l'existence du mouvement (160). S'il n'y a pas mouvement, dit le *Sophiste*, il n'y a plus ni sujet ni objet de connaissance : il n'y a plus de connaissance. Les mêmes ruines s'accumulent, pour le *Cratyle*, s'il n'y a que mouvement. S'il n'y a pas immutabilité, il n'y a plus de connaissance. Il faut, à la connaissance, un objet; et ce qui pourrait être objet est emporté dans un flux perpétuel; rien n'est connu puisque rien *n'est* (161). Il faut, à la connaissance, un sujet. Le *Cratyle* dit : il faut, à l'acte de connaissance lui-même, un support persistant; et, si tout coule, à l'acte de connaissance se substitue, à chaque instant, un autre acte de connaissance et l'acte, perpétuellement, s'évanouit avant de naître (162). Ainsi

158) 249 B-C.

(159) *Théétète*, 182 C. — 183 C. Si tout est en mouvement absolu, on ne doit dire de qui que ce soit ni qu'il voit plutôt qu'il ne voit pas, ni qu'il a telle sensation plutôt qu'il ne l'a pas. Donc définir la science par la sensation c'est la définir par une chose « qui n'est pas plutôt science que non science ». Aucun terme ne peut s'appliquer à cette mobilité, car tout mot la fixerait. Il ne reste d'acceptable que l'expression indéterminée « en aucune manière τὸ οὐδ' ὅπως ».

(160) *Cratyle*, 439 C ad finem.

(161) *Ib.*, 440 A. Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός. Ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἀλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθείη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνῶσις δὲ δήπου οὐδεμία γιγνώσκει ὅ γιγνώσκει μηδαμῶς ἔχον.

(162) *Ib.* 440 A/B. Ἀλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, ὦ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει. Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἡ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν ἀεὶ ἡ γνῶσις καὶ

il n'y aura plus ni sujet ni objet : ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη (163). Le raisonnement qui, dans le *Sophiste*, démontre la nécessité de la στάσις n'est pas un véritable raisonnement : c'est un rappel bref des conclusions du *Cratyle*. Or, dans le *Cratyle*, la certitude d'une existence du Noûs, c'est-à-dire du sujet et de l'objet de la connaissance, est mise sur le même plan qu'une autre certitude : celle de la réalité et de l'immutabilité des Idées, du beau, et du bon, et de toutes autres existences absolues (164). Si Platon, dans le *Sophiste*, eût senti cette réalité ou cette immutabilité contrariée ou simplement menacée par ce mouvement qu'il posait au sein de l'οὐσία, se fût-il contenté, pour réaffirmer la stabilité nécessaire à la science, de résumer si rapidement l'argument du *Cratyle* ?

Ainsi, à transporter aux Idées de Platon le mouvement spécial qu'il prête à l'οὐσία, on n'est pas fondé à dire que ce fait d'être mues, parce que connues, détruise leur immutabilité. Si ce transport s'est fait dans la pensée même de Platon; si, de ce mouvement de l'ousia, il a vu l'application possible ou inévitable à ses Idées, il faut avouer que cette application ne trouble en rien sa confiance en leur identité permanente; il n'éprouve aucun besoin de raisonnements nouveaux pour concilier ce mouvement de l'objet avec la stabilité nécessaire à la science. Ce n'est assurément pas ce mouvement passif de l'ousia qui marque, dans la pensée de Platon, une rénovation profonde de la théorie classique des Idées.

εἴη γνῶσις. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις· εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις.

(163) *Ib.*, 440 B.

(164) *Ib.*, 440 B. Si l'objet et le sujet existent, si existent le beau, le bien et chacune des réalités véritables, il ne me semble pas que toutes ces choses, dont nous parlons à cette heure, soient semblables à un écoulement ou à une translation sans règle. Εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἕν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὔ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῇ οὐδὲν οὐδὲ φορᾷ.

Si l'on voit, dans ce mouvement, une modification de l'ousia, un passage de l'état d'être non connue à l'état d'être connue, on ne pourra guère transformer cette modification, qui n'atteint pas l'être, en véritable altération. Platon n'a donc point besoin de renier les passages classiques où toute altération est exclue de sa réalité absolue : καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται (165). Si l'on s'attache à la passivité qu'entraîne dans l'ousia le fait d'être connue, on ne mettra point le *Sophiste* en contradiction avec les dialogues qui nient toute passivité de l'Idée. Le Beau est toujours le même, et toutes choses belles en participent, mais d'une participation telle que leur devenir ou leur destruction ne peut le faire ni augmenter ni diminuer ni en rien pâtir (166). L'ousia ne pâtit pas plus du devenir ou de la destruction des multiples sujets qui la peuvent connaître : ce ne sont pas leurs diminutions ou leurs accroissements qui la peuvent faire diminuer ou croître, μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. Si l'on veut, peut-être, serrer de plus près la pensée de Platon, on comprendra que ce mouvement n'est ni une altération ni un déplacement, mais simplement le fait d'être l'objet ou le but d'un mouvement, le point d'application d'une activité. Il y a là, à la fois, transformation inconsciente d'une passivité grammaticale en passivité de fait et volontaire tour de force d'expression (167).

(165) *Phédon*, 78 C/D. Αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως ; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον, ὅ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται ; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον, ὅ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτό καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε. οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται : les objets sensibles, au contraire οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει.

(166) Cf. *Banquet*, 211 A-B, la description du beau absolu. On ne peut se le représenter ni comme un corps, ni comme un λόγος ou une ἐπιστήμη, ni comme étant dans autre chose, animal, terre, ciel, etc.; B ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

(167) Cf. M. Gomperz, p. 597. « Ce sont surtout, mais non exclusivement, les formes du langage qui l'induisent ici en erreur » Pour notre « volontaire tour de force d'expression », cf. M. Apelt, p. 78 : « Und wenn Plato dies γιγνώσκεσθαι als πάσχειν zu bezeichnen beliebt, so ist das doch blos ein Spiel des Ausdrucks, veranlasst durch das von einer gewissen überlegenen Keckheit nicht freie Streben, Materialisten und Ideenfreunde zu einem unfreiwilligen Bunde zusammen zu bringen, die himmlische und die irdische Liebe aus dem nämlichen Brunnen schöpfen zu lassen. « Nous croyons avoir montré dans quel but Platon substitue au πάσχειν un κινεῖσθαι; ce n'est pas pour réconcilier matérialistes et idéalistes; c'est pour obtenir des idéalistes mêmes l'aveu que, dans la seule réalité qu'ils reconnaissent, il y a du mouvement.

Donc on ne peut se servir du mouvement de l'οὐσία pour transformer les Idées du *Sophiste* en activités conscientes, en forces vivantes, en esprits : nous avons vu que l'οὐσία est distincte du παντελῶς ὄν, que le mouvement actif et vital n'appartient qu'à ce παντελῶς ὄν, que le mouvement de l'οὐσία n'est qu'un mouvement passif. On ne peut se servir du mouvement de l'οὐσία pour prétendre à un abandon de l'immutabilité des Idées : l'immutabilité ne serait en rien détruite par ce mouvement ou cette passivité spéciales. D'ailleurs l'ousia n'est pas directement la réalité des idées platoniciennes, mais la réalité incorporelle d'une espèce nouvelle de statiques (168) et l'ar-

(168) Quelle est cette espèce nouvelle de statiques? Qui sont les Amis des Idées? A cette question si débattue, nous croyons que notre chapitre a donné une réponse que confirmera toute la suite de notre étude : les Amis des Idées ne représentent certainement pas Platon lui-même ou la philosophie de Platon avant le *Sophiste*. Platon n'a jamais nié la réalité du mouvement. Platon n'a jamais distingué οὐσία et γενέσις sans mettre, entre les deux, un rapport véritable : participation ou présence ou imitation ou ce qu'on voudra (*Phédon* 100 D). Même au milieu de la théorie classique des Idées, il n'a pas dénié, d'une façon absolue, toute réalité au sensible ou au devenir.. Le *Phédon* distingue deux espèces d'êtres : 79 A. θῶμεν οὖν, βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές; — Καὶ τὸ μὲν ἀιδὲς ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταὐτά ; Dans le premier genre rentre le corporel, l'humain, le mortel, l'impensable (ἀνόητον, qui ne peut être objet de la pensée pure), le multiforme, le périssable (80 B). Dans l'autre, l'incorporel, le divin, l'immortel, objet de la pensée pure, le « monomorphe », l'indestructible. M. Natorp, qui met le *Phédon* après le *Théétète*, voit dans cette

gument même qui y établit une espèce de mouvement est une arme de guerre, plutôt faite pour enlever de force un obstacle que pour emporter et défendre une conquête

doctrine du *Phédon* une grosse avance. « Desto mehr ist der grosse, folgenreiche Fortschritt hervorzuheben, dast jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite « Gattung dessen was ist » neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkobjekten anerkannt wird, während bis dahin nur dem Unwandelbaren, in reinem Begriff erfasslichen ein Sein, eine Wahrheit zuerkannt wurde, schlechthin hinausgehend über das Sinliche, das nur scheint, nicht ist ». Mais la chronologie de M. Natorp est loin d'être prouvée. Et d'ailleurs lui-même reconnaît que, dans le *Théétète* (181 A) la doctrine de la nécessaire coexistence du mouvement et du repos est déjà presque annoncée et donc l'opposition entre réalité absolue et devenir n'est pas encore là un abîme. M. Natorp ajoute (ib. p. 144) : « Hingegen sind die Schriften der Spätzeit Platos, namentlich der Sophist (von 248 an; 254 D) und der Timaeus (51 u. 27) hier mit dem Phädo ganz eines Sinnes ». Donc la philosophie classique de Platon n'est pas la même que la philosophie des Amis des Idées. Si, par endroits, la « couleur » de la doctrine est toute platonicienne, il ne faut pas trop s'en étonner : c'est Platon qui l'expose. On pourrait dire : il la construit quelque peu. Eux n'admettent de réel que l'ousia. Quand ils se rencontrent avec des adversaires matérialistes, ils ne veulent point voir en leur « matière » une réalité, mais, tout au plus, une genèse mobile. Donc, dit Platon, vous distinguez d'une certaine manière l'ousia et la genèse : γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε. C'est dualité qu'on leur prête et non qu'ils affirment; dans leur doctrine, il n'y a qu'une réalité; ils ne s'occupent que d'une seule; c'est de leur polémique qu'on tire cette distinction de la réalité absolue et du devenir. La distinction des modes de connaissance paraît tout aussi platonicienne : σώματι γενέσει δι' αἰσθήσεως — διὰ λογισμοῦ ψυχῇ πρὸς τὴν οὐσίαν. — Cf. *Phédo*, 79 A. Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν τῇσι κἂν ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοῖο. τῶν δὲ κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ. Mais, tout d'abord, il faut noter que Platon expose ces théories dans sa langue : Cf. Zeller p. 254, en note : « und sie vieilleicht desshalb seiner eigenen Theorie etwas ähnlicher geworden sind, als sie an sich waren ». Et puis cette langue n'était peut-être pas exclusivement le bien de Platon. Ce n'est pas lui qui a inventé d'opposer, au monde de l'opinion sensible, celui de la réalité intelligible : c'est Parménide. Quant au nom que ces idéalistes donnent à leur réalité, il était d'usage courant. « The word, dit M. Campbell (vol. II, *Essays*, p. 296), was in common use amongst contemporary writers », et p. 295 : « εἶδος was already used in common speech, ... in a still more general sense, approaching to the abstract notion of mode, sort, Kind ». Démocrite avait employé pour désigner ses atomes le

stable. Il faut prendre garde d'accorder, à certains arguments du grand jouteur que fut Platon, plus de valeur durable que, peut-être, il n'y comptait mettre.

synonyme ἰδέαι (Sext. VII, 137. Diels, 1re éd., p. 405) C'est à la fin de notre étude que nous reviendrons plus utilement sur les autres identifications proposées.

CHAPITRE IV

Le παντελῶς ὄν.

Nous avons vu que l'identification, abusive ou fondée, de l'οὐσία d'une classe de statiques aux Idées platoniciennes n'entraînait pas, par elle-même, une transformation de la théorie des Idées. Il en va tout autrement d'une identification, à ces mêmes Idées, du παντελῶς ὄν. C'est vraiment en cette hypothèse que la théorie des idées subit une transformation que d'aucuns appellent régressive (169), et d'autres progressive (170), à moins qu'on ne prenne le parti de voir, en cette déclaration du *Sophiste*, l'aboutissement conscient et la manifestation claire d'une tendance intime de la pensée platonicienne dans les dialogues antérieurs (171). Si le παντελῶς ὄν représente les Idées, les

(169) Th. Gomperz, p. 598. « Il leur reconnaît de plus (à ces essences suprêmes), vie, âme et intelligence — au moyen d'une saute de pensée due à la tendance qui domine de plus en plus les œuvres de sa vieillesse, celle de considérer les principes primordiaux de l'univers comme psychiques et conscients. De ce fait la théorie des Idées a subi une transformation que l'on pourrait, non sans justesse, appeler régressive. Toute ontologie, nous avons le droit de le dire, est une théologie décolorée (p. 414). En redevenant actives et animées, les essences métaphysiques retournent pour ainsi dire à leur origine. Le même cycle que nous avons déjà vu s'accomplir (cf. p. 180) s'est accompli une fois de plus. »

(170) Horn (*op. cit.*, p. 322). Hier nun zeigt sich auf das Klarste dass der im Sophisten aufgestellte Seinsbegritf *das Ergebniss einer langwierigen Denkarbeit* ist, durch welche Platon gegenüber der Ein seitigkeiten jener beiden Lehren *zuletzt seinen eigenen Standpunkt gewann.* — C'est nous qui soulignons.

(171) Apelt, p. 80. « Wir bemerkten oben, dass Plato mit seiner Lehre von der Beseeltheit und Denkthätigkeit des wahrhaft Seienden d. i. der Ideen durchaus nicht den gewohnten Boden seiner Ideenlehre

Idées ont vraiment la vie, l'âme et l'intelligence (172). Mais nous avons dit que le παντελῶς ὄν ne représente pas les Idées platoniciennes; nous nous sommes efforcés de rendre claire la distinction, que suppose le raisonnement de l'Eléate, entre le παντελῶς ὄν et l'οὐσία; notre démonstration serait incomplète, si elle ne s'achevait par la détermination précise de ce παντελῶς ὄν.

verlässt und dass nur die Aüsserlichkeit des Ausdrucks, der Gebrauch der Worte κίνησις und δύναμις den Schein eines Abfalls von den sonstigenBestimmungen der Ideenwelt erzeugt, der bei etwas eindringender Betrachtung alsbald zerrinnt. Es gilt nunmehr diese Behauptung zu rechtfertigen. » Pour justifier cette affirmation que Platon, en admettant la vie et l'intelligence dans les Idées, n'abandonne pas « le terrain habituel de sa théorie des Idées », M. Apelt entreprend alors, d'après Aristote, l'examen des *motifs* qui amenèrent Platon à la théorie des Idées. Il conclut, p. 83 : « so viel ist klar, dass die Annahme einer wahrhaft wesenhaften geistigen Welt jenseits aller Sinnlichkeit für Plato wie der Ausgangspunkt, so der Kernpunkt seines Philosophems war. » L'idée d'un monde spirituel (animé), transcendant au monde sensible, est le point de départ et le point central de la philosophie platonicienne.

(172) La conséquence est inévitable et ne laisse pas d'être troublante. Les idées reçoivent ainsi la vie et l'âme; pourquoi pas un corps? demande M. Lutoslawki (*op. cit.*), qui comprend bien que de telles idées seraient tout près d'être des individus, des personnes humaines: « such ideas, if still named ideas, could evidently be nothing else than individual beings, very similar to human persons. » Aussi M. Lutolawski ne voit-il point, dans l'être véritable, des Idées, mais l'Ame ou une pluralité d'âmes. Aussi les critiques mêmes qui identifient aux Idées le παντελῶς ὄν n'acceptent le mouvement, la vie et l'âme qu'en vidant ces mots de leur sens naturel et plein. M. Apelt prétend n'introduire par là, dans les Idées, qu'une force de connaissance : « Will man aus den Sophistes durchauss die lebendigen Kräfte herauslesen, so habe ich nichts dagegen, insofern man ja von einer Erkenntnis Kraft spricht. *Loc. cit.*, p. 86.» Dans sa magistrale étude sur l'*évolution de la dialectique de Platon*, M. Rodier fait subir, aux concepts de mouvement et de vie, une exégèse savante. « Le *Sophiste*, dit-on, affirme de l'être complet (παντελῶς ὄν) le mouvement, la vie et la pensée. Or attribuer à l'Idée ces caractères qui sont ceux de l'âme, ce serait tomber dans un abîme d'absurdités... Rien ne nous oblige à prendre ici vie et mouvement dans leur sens propre et physique. Le mouvement dont il est question dans le *Phèdre*, par exemple, consiste d'après Lutoslawki lui-même dans les relations mutuelles des idées. Pourquoi n'en serait-il pas de même ici (p. 63)... L'âme dont Platon parle dans ce passage ne ressemble point, cela va de soi, à l'âme humaine. C'est une âme purement intellectuelle, analogue à l'intelli-

Nous rappellerons donc la distinction déjà faite et montrerons que le παντελῶς ὄν n'est ni l'οὐσία ni les Idées. Puis nous déterminerons la nature de ce παντελῶς ὄν : le παντελῶς ὄν est le Monde sensible ou, si l'on préfère un terme qui prête moins à confusion, le monde visible, le Cosmos; le principe vital et moteur qui l'anime est l'âme du Monde, l'activité de sujet connaissant qui entraîne, par contre-coup, dans l'οὐσια, une passivité est l'activité intelligente du Noûs. Enfin, nous préciserons le rapport de ce παντελῶς ὄν à l'Être et au Tout sur la nature duquel porte l'argumentation du Sophiste : le παντελῶς ὄν n'est ni le τὸ ὄν ou les τὰ ὄντα ni le τὸ πᾶν ou les τὰ πάντα du Sophiste; il n'en est qu'une partie essentielle.

I. — *Le* παντελῶς ὄν *n'est ni l'*οὐσία *ni les Idées platoniciennes.*

Nous avons montré par quelle subtile argumentation

gence des Alexandrins. Ainsi entendue, l'âme est, naturellement, ce qui entretient avec l'Idée la plus proche parenté, puisqu'elle n'est que la pensée de l'idée; elle n'a d'autre fonction que de la réfléchir (p. 64)... De même, par mouvement, vie et pensée, il ne faut pas entendre ce que nous désignons ordinairement par ces mots. Les quatre expressions κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν sont équivalentes. La preuve en est que Platon ne parle plus, dans la suite, que du mouvement, κίνησις, qu'il prend pour substitut des trois autres. Mais de quel mouvement peut-il être question? Sans aucun doute, d'un mouvement purement logique, de celui que l'objet accomplit pour se refléter dans le sujet (p. 65).»Si M. Zeller ne s'effraie pas de mettre dans les Idées mouvement, vie et pensée, c'est qu'il a besoin de cette interprétation pour sauver la continuité d'une doctrine qu'il croit essentielle au platonisme : la causalité des Idées (cf. p. 686 à 698). Mais la théorie qui fait des Idées platoniciennes des causes efficientes ou motrices a été réfutée d'une manière définitive par M. Brochard (Cours de la Sorbonne 1897. — C. f. encore *Revue des Cours et Conférences* (1897, II), et, contre l'assimilation, faite par Zeller, de l'αἰτία du *Philèbe* aux Idées, qui deviendraient ainsi causes efficientes, l'article *La Morale de Platon* (p. 29, note 1) dans l'*Année Philosophique* (XIVe année 1905). Nous n'avons pas à refaire cette réfutation. Notre hypothèse sur la nature du παντελῶς ὄν nous permet de prendre en leur sens plein les mots âme, vie et mouvement sans introduire, dans les Idées, la causalité qu'y suppose M. Zeller. C'est déjà, peut-être, un avantage appréciable. — Il y a quelque flottement dans Wahle (*Archiv.* XIV. 145 suiv.), tout en refusant la conscience aux idées, il accepte qu'elles aient mouvement et vie.

Platon parvenait à introduire le mouvement au sein de l'immobile ousia des statiques.

Une fois accordé que l'âme connaît l'ousia, on leur proposait d'admettre que connaître est agir et être connu pâtir; mais une telle concession était incompatible avec leurs principes. On leur offrait alors un raisonnement hypothétique : si l'on vous démontre que connaître est agir, au moins alors serez-vous forcés d'avouer que être connu est pâtir et être mû. Ils en convenaient et l'on avait à leur prouver que connaître est agir (173).

Cette preuve, on la donnait sous forme d'une adjuration solennelle. Admettrons-nous donc que le παντελῶς ὄν n'a ni mouvement, ni vie, ni âme, ni pensée; qu'il ne vit ni ne pense; mais que, vénérable et saint, dépourvu de noûs, il demeure immobile et figé? Plutôt que de faire cette concession terrible, dirons-nous qu'il a le Noûs, mais sans avoir la vie? Ou qu'il a noûs, et vie, et âme, mais qu'il demeure immobile et fixe bien qu'absolument animé? Il faut donc admettre et que le mû et que le mouvement font partie des ὄντα.

Ainsi, pour que être connu fût pâtir, il fallait que connaître fût agir et mouvoir; on démontrait que connaître est mouvoir par l'impossibilité qu'il y a à séparer, dans le sujet connaissant qu'est le παντελῶς ὄν, la connaissance du mouvement. En face de l'ousia qu'on voulait démontrer passive et mue en même temps que connue, on dressait le παντελῶς ὄν qu'on ne peut concevoir sans connaissance, et qu'on ne peut concevoir à la fois doué de connaissance et dépourvu de mouvement. Impossible avant tout de lui dénier le noûs; impossible, lui accordant le noûs, de lui refuser la vie; impossible, lui reconnaissant noûs et vie, de ne pas y mettre, comme support, une âme; impossible de le dire absolument animé tout en le maintenant immobile. Le sujet connaissant doit avoir le noûs, donc la vie, donc l'âme, donc le mouvement. Donc le sujet, en connais-

(173) Sophiste 248 C à 249 C.

sant, meut, et, par suite, agit. Donc l'objet, dans le fait d'être connu, est agi et par suite est mû. Impossible d'imaginer une distinction plus claire entre l'ousia, qui est connue, et le παντελῶς ὄν, qui connaît.

Cette distinction entre le sujet et l'objet, les amis des εἴδη la faisaient eux-mêmes : nous avons rapport avec l'οὐσία par l'âme, au moyen du raisonnement (174). C'est le κοινωνεῖν de ce rapport que l'Eléate avait en vain essayé de leur faire traduire en πάθημα ou ποίημα. Devant leurs négations obstinées, c'est à la simple expression de ce rapport en langage ordinaire que l'Eléate les ramène : accordent-ils que, d'une part, l'âme connaît, et que, d'autre part, l'οὐσία est connue (175)? Cette âme qui connaît semblerait devoir être la nôtre; c'est bien nous qui, au dire des amis des εἴδη, avons rapport avec l'ousia par le raisonnement de notre âme. Mais l'Eléate n'a-t-il pas craint que, de la faible et passagère activité de notre connaissance et de notre âme à nous, les amis des Idées hésitassent à laisser induire une passivité dans la réalité mystérieuse, intangible, invisible de leur ousia? N'est-ce pas ici le secret de cette transformation immédiate qui, sans que nul en prévienne, à notre connaissance à nous substitue la connaissance du Noûs, à l'activité de notre pensée l'activité vitale et l'intelligence motrice du παντελῶς ὄν? Seule, l'éminente activité du *sujet par excellence* semble propre à faire naître une passivité dans *l'objet par excellence* qu'est l'ousia.

Ce n'est donc point par l'identification de l'ousia aux Idées platoniciennes qu'on peut introduire en ces Idées platoniciennes la vie et la conscience du παντελῶς ὄν. L'ousia et le παντελῶν ὄν sont parfaitement distincts.

Sera-ce par une identification directe des Idées aux παντελῶς ὄν? Elle ne peut se fonder que sur des res-

(174) 248 A. [illegible]

(175) 248 D. On leur demande de dire plus clairement [illegible]

semblances de terminologie. C'est du παντελῶς ὄν, en effet, qu'on part, lorsqu'on ne veut pas admettre une brusque solution de continuité dans la philosophie platonicienne, pour retrouver, dans les dialogues antérieurs, trace d'une certaine animation des idées. Ce n'est pas d'une théorie antérieure de la vie des Idées qu'on descend à cette identification des Idées au παντελῶς ὄν (176). Cet emploi du παντελῶς ὄν à désigner les Idées platoniciennes, on le trouve en un passage fameux de la *République* où l'absolument existant est dit absolument connaissable, τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν (177). Le παντελῶς ὄν est ici, non point le sujet par excellence, mais l'objet par excellence : il s'applique donc bien aux Idées platoniciennes. Mais il faut lire le contexte. Il faut comprendre en quel sens très général est employé ce παντελῶς ὄν et à quoi il s'oppose. Platon veut établir sa théorie de la δόξα; sur l'existence du μεταξύ d'être il veut fonder

(176) Nous avons vu que c'est par une régression de cette sorte que M. Apelt retrouve la continuité, dans Platon, d'une conception de l'animation des Idées. Là même il s'en tient surtout à une thèse négative : Platon ne refuse jamais, d'une façon expresse, la vie à ses Idées. Cf. p. 84 : « Wenn Plato sonst bei Characteristik seiner wahrhaft wesenhaften Welt die Unvergänglichkeit, Unsichtbarkeit, Unveränderlichkeit vorzugsweise betont, so spricht er ihr doch nirgends jene Eigenschaft der geistigen Belebtheit ausdrücklich ab ». M. Zeller lui-même, qui croit pourtant à la causalité des Idées, s'appuie, pour identifier le παντελῶς ὄν aux Idées, sur le fait que la nécessité d'un tel « être vrai » est le fondement de la théorie des Idées. « Was Plato hier den Megarikern sagt, dass ihre εἴδη nicht das wahrhaft Wirkliche sein Könnten, wenn sie ohne Leben, Seele und Vernunft wären, dass muss natürlich auch von den seinigen gelten; denn als dass wahrhaft Seiende werden ja diese ganz stehend bezeichnet und ihre Annahme wird mit der Notwendigkeit begründet, an einem solchen den Gegenstand des Wissens und den einzig festen Halt im Fluss der Erscheinung zu besitzen, p. 690. « Là dessus, il renvoie à la page 658, note 1, où l'identité du παντελῶς ὄν et des Idées est assumée du fait de cette ressemblance de terminologie .« In der ersteren Beziehung nennt Plato die Ideen... παντελῶς ὄν (Soph. 248 E. Rep. V, 477 A). » Cela donc, outre le sujet très limité de notre thèse, nous donne le droit de nous borner à étudier cette ressemblance de terminologie, sans entreprendre une étude sur l'animation des Idées avant le *Sophiste*.

(177) *Rep.* V, 477 A.

la nécessité du μεταξύ de science : ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être doit être objet d'une connaissance qui tient le milieu entre l'ignorance et la science (178). On peut suivre alors le raisonnement. Celui qui connaît connaît-il quelque chose ou rien? Il connaît quelque chose (179). Quelque chose d'existant ou de non existant? De l'existant; comment, en effet, le non existant pourrait-il être connu? Donc, même à l'envisager de multiples façons, nous avons la certitude suffisante que le parfaitement existant est parfaitement connaissable et que le nullement existant est absolument inconnaissable (180). On voit qu'il ne s'agit pas ici directement des Idées : il s'agit de l'opposition très générale de ce qui a existence absolue à ce qui a nulle existence; l'un ne peut être objet que de science absolue et l'autre que d'ignorance. Il est certain que les Idées sont parfaitement existantes; il est certain, par là, qu'elles peuvent être objet de science abso-

(178) *Rep.* 477 A. Εἶεν · εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος ; — Μεταξύ — Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξύ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον. Cette connaissance intermédiaire sera la δόξα. Dans le *Banquet* on procédait par une méthode inverse. Diotime y voulait prouver que l'amour n'est ni bon ni beau. Elle ne pouvait pourtant le dire laid. Il fallait donc prouver l'existence de « l'être intermédiaire ». On montrait que la δόξα est une connaissance intermédiaire. Cf. 202 A. Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι n'est pas ἐπίστασθαι, car la science ne peut pas être ἄλογον πρᾶγμα. Elle n'est pas ἀμαθία car elle a pour objet ce qui est et (l'on voit ici poindre le raisonnement de la République) ce qui a pour objet l'être ne peut pas être ignorance : τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; donc la δόξα est intermédiaire entre la science et l'ignorance : ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. L'amour, de même, n'est ni bon et beau, ni laid et méchant (202 B) ἀλλά τι μεταξύ, ἔφη, τούτοιν. Il est en effet (202 E) μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου.

(179) *Rep.* 476 E. Ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τι ἢ οὐδέν ; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου. Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τί.

(180) *Rep.* 477 A. Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν ; — Ὄν · πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη ; — Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον ; — Ἱκανώτατα.

lue; mais ce n'est pas elles qu'on vise directement : on raisonne dans le général. Il est certain que l'οὐσία (181), elle aussi, est parfaitement existante et par là parfaitement connaissable : à ce titre elle peut être un παντελῶς ὄν et un παντελῶς γνωστόν. Mais Platon ne dit pas qu'il n'y ait pas d'autre παντελῶς ὄν; que ce soit seulement en tant que parfaitement connaissable qu'un être puisse être dit parfaitement existant; qui nous empêche d'admettre que, se plaçant une autre fois au point de vue sujet, Platon puisse déclarer parfaitement existant ce qui est parfaitement connaissant (182)?

Nous ne serions arrêtés par ce texte de la République et cette attribution indirecte du παντελῶς ὄν aux Idées,

(181) Nous parlons de l'οὐσία sur laquelle porte la discussion du *Sophiste* (248 D suiv.) et qui, nous l'avons fait remarquer, est, avant tout, l'existence absolue des Amis des Idées.

(182) C'est ce que laisse entendre, par exemple, le passage déjà cité du *Cratyle* où l'existence nécessaire du sujet est affirmée au même titre que l'existence nécessaire de l'objet et de toutes les idées. 440 B. Εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ το γιγνῶσκον, ἔστι δὲ τὸ γιγνωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν κ. τ. λ. C'est ce que laissent entendre encore tous les passages qui exaltent la dignité du νοῦς. Dans le *Philèbe* la cause suprême, dit-on, peut être appelée νοῦς (30 C); le νοῦς est du genre de la cause (30 E). Plus loin, on nous dit que le νοῦς est, sinon identique à la Vérité, du moins ce qui, de tout, lui ressemble le plus; ce qui est le plus « vrai ». Or la Vérité est ici la vérité objective, l'objet de la pure connaissance. La pureté et plénitude d'être est, sinon absolument égale, du moins exactement correspondante dans l'objet et le sujet. Cf. *Philèbe*, 65 D. Νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον et le *Commentaire* de R. G. Bury (Cambridge, 1897). Appendice F, 201 à 211. Si l'on récuse le *Philèbe* parce que postérieur au *Sophiste*, on n'a qu'à revenir au texte déjà cité du *Phédon*, 80 B : τῷ θειῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ. . . ὁμοιότατον εἶναι ψυχή. C'est parce que parente de l'être pur que l'âme le connaît (ὡς συγγενὴς οὖσα. 79 D). La pureté du sujet doit correspondre à la pureté de l'objet 66 A : εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ... αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον... θηρεύειν τῶν ὄντων. S'il y a une science qui connaît αὐτὰ τὰ γένη ou αὐτὰ τὰ εἴδη, c'est αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, la science en soi, qui est la science divine (*Parmen.* 134 C). C'est cette science en soi qui prend le nom de γνῶσις (*Cratyle*, 440 A), de φρονησις καὶ νοῦς (*Soph.* 249 C) et qu'il faut, avant tout, éviter de laisser détruire. Si elle se réalise en un sujet, comment ce sujet n'aurait-il pas un degré suprême de réalité ?

qu'une fois démontrée l'impossibilité, pour Platon, de proclamer pleine, totale. parfaite, toute autre existence que celle des Idées. Or, on comprend que l'attribution de cette existence totale puisse varier avec la nature de l'existence imparfaite à laquelle on l'oppose. Nous allons voir précisément qu'au monde sensible Platon accorde, en bien des cas, cette plénitude et cette perfection d'existence; or le monde sensible n'a pas que le nom de commun avec le παντελῶς ὄν du *Sophiste*; il a, comme lui, tout le contraire de l'immutabilité sacrée d'une statue : il a pensée et vie et âme et mouvement.

II. — *Le* παντελῶς ὄν *est le monde sensible.*

Donc l'être que nous identifierons au παντελῶς ὄν doit satisfaire aux conditions suivantes :

Il faut qu'il soit entièrement existant, c'est-à-dire qu'il soit dit posséder, d'une certaine manière, une perfection ou une plénitude d'existence. Il faut qu'il soit absolument animé, l'animé par excellence. Il faut qu'il possède le noûs, la pensée, l'âme, la vie, le mouvement; et, si notre distinction est fondée, que ce mouvement soit essentiellement l'activité d'une âme connaissante. Il faut qu'il soit autre chose que la statue vénérable et sainte d'où la vie divine est absente : il sera, pouvons-nous traduire, divinité intelligente et vivante (183).

Or, le *Phèdre*, le *Philèbe*, le *Timée* nous autorisent à transporter ces caractères au monde sensible.

1° *Le Phèdre.* — Comment l'âme, par nature immortelle,

(183) Les mots σεμνὸν καὶ ἅγιον sont une allusion très claire aux statues des dieux. L. Campbell (ad loc., p. 192, 10) renvoie à la description de certains tableaux dans le *Phèdre* (la référence, non donnée par Campbell, est 275 d : le langage écrit est mort comme les images peintes). τὰ ἐκείνης (ζωγραφία) ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ'ἀνέρη τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Ainsi pour le langage ; 276 A. τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὗ ὁ γεγραμμένος εἴδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως. Nous verrons que le monde aussi est une image, mais image vivante, dieu image de dieu (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, *Tim.*, 92 B.)

en est-elle venue à être appelée tantôt être mortel, tantôt être immortel (184)?

Tout ce qui est âme s'occupe de ce qui est inanimé et fait le tour du ciel tout entier en prenant, çà et là, des formes différentes (185). Ce n'est qu'à l'état de perfection, état métaphoriquement désigné par les ailes, que l'âme habite les astres et gouverne le monde (186). Celle qui perd ses ailes s'en va à la recherche d'un corps qu'elle habite et prend le nom d'être mortel. Mais il y a un autre vivant, cette fois immortel et divin, que nous imaginons et concevons sans pouvoir ni le contempler ni le connaître à fond, dieu qui a une âme et un corps et demeure éternellement identique (187).

Seules, ces âmes qu'on appelle immortelles, atteignent dans leur parcours la surface ou le dos du Ciel et contemplent le lieu hypercéleste (188). Car l'ousia incolorée, amorphe, intangible, le seul objet de la véritable science, réside en ce lieu; et cette ousia ne peut être contemplée que par le noûs directeur des âmes (189). Or, devant elles,

(184) *Phèdre*, 246 B, Πῇ δὴ οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη πειρατέον εἰπεῖν. On a démontré auparavant (245 C-E) que ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.

(185) *Ib.* ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη. Il n'y a pas ici opposition d'une Ame du monde aux âmes : les âmes sont prises *in globo*.

(186) 246 C. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ.

(187) 246 C/D. ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα.

(188) 247 B/C. Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ' ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά (elles sont emportées dans la révolution circulaire), αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησε κ.τ.λ.

(189) 247 C. ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

marche le grand conducteur du ciel, Zeus, ordonnateur et providence universelle (190).

Ainsi il y a d'autres êtres animés que les corps mortels. Ces âmes par excellence immortelles sont parfaitement distinctes de l'ousia et des Idées qu'elles contemplent et dont se nourrit leur intelligence (191). Sous la forme mythique du *Phèdre*, cette connaissance est un voyage autour du ciel sur des chars traînés par des chevaux divins; on peut garder qu'il y a, comme condition de cet acte de connaissance, un certain mouvement actif. Ces âmes qui contemplent l'ousia habitent les corps des astres. Tout nous convie à comprendre dans leur nombre l'âme du monde, qui est ici, comme elle sera ailleurs, Zeus. Le monde est un animal intelligent et divin.

2° *Le Philèbe.* Quand on a hiérarchisé, par ordre de valeur et de réalité, l'infini, le fini, le résultat du mélange et la cause du devenir (25-27 B), on se demande en quelle catégorie placer la φρόνησις, l'ἐπιστήμη et le νοῦς. Avec les sages qui, tous, s'accordent à faire du Noûs le roi du ciel et de la terre, on convient qu'il gouverne toutes choses et l'on prouve longuement cette proposition (192). C'est que le feu, l'eau, l'air et la terre, éléments constitutifs des corps mortels, ne sont παρ' ἡμῖν qu'à l'état diminué et impur (193). Ce n'est que ἐν τῷν παντί qu'ils existent avec la somme qui leur convient de plénitude et de beauté,

(190) 246 E. Ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος.

(191) 246 E. τούτοις (le beau, le bien, etc.) δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα. — 247 D. Ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη... ἰδοῦσα διά χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ.

(192) *Philèbe*, 28 C. Πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. Καὶ ἴσως εὖ λέγουσι. Διὰ μακροτέρων δ', εἰ βούλει, τὴν σκέψιν αὐτοῦ τοῦ γένους ποιησώμεθα.

(193) 29 A/B. Τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἁπάντων τῶν ζῴων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἑνόντα ἐν τῇ συστάσει... Or il faut admettre, pour ces éléments, ὅτι σμικρόν τε τούτων ἕκαστον παρ' ἡμῖν ἔνεστι καὶ

en un mot avec leur δύναμις parfaite. C'est donc de ces éléments du Tout que se nourrissent ceux qui nous composent, nous et les autres êtres mortels (194). Donc nous poserons, au sujet de ce que nous appelons le monde, d'abord qu'il est un corps composé des mêmes éléments que le nôtre: ensuite que, de ce corps du monde, notre corps est nourri (195). Mais notre corps a une âme; d'où l'aurait-il si le corps du monde n'était pas animé, εἴπερ μή τό γε τοῦ παντός σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε; (196)? Or, en toutes choses, des quatre genres qui partout existent ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν, c'est le dernier, τὸ τῆς αἰτίας γένος, qui est toujours principe d'animation, d'ordre et de science (197). Ces

φαῦλον καὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς εἰλικρινὲς ὂν καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον· ἐν ἑνὶ δὲ λαβὼν περὶ πάντων νόει ταὐτόν. On le prouve, en effet, par l'exemple du feu.

(194) 29 C. τρέφεται καὶ γίγνεται ἐκ τούτου καὶ αὔξεται τὸ τοῦ παντὸς πῦρ ὑπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν πυρός, ἢ τοὐναντίον ὑπ' ἐκείνου τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζώων ἅπαντ' ἴσχει ταῦτα; — Τοῦτο μὲν οὐδ' ἀποκρίσεως ἄξιον ἐρωτᾷς. Même chose pour la terre et pour tous les éléments.

(195) 29 E. Ταὐτὸν δὴ λαβὲ καὶ περὶ τοῦδε ὃν κόσμον λέγομεν· [διὰ] τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἂν εἴη που σῶμα, σύνθετον ὂν ἐκ τῶν αὐτῶν... Πότερον οὖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ὅλως τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἢ ἐκ τοῦ παρ' ἡμῖν τοῦτο τρέφεταί τε καὶ ὅσα νυνδὴ περὶ αὐτῶν εἴληφέν τε καὶ ἔχει; — Καὶ τοῦθ' ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως.

(196) 30 A.

(197) 30 A/B. Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τά τέτταρα ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἑνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα συντιθὲν καὶ ἀκούσμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν συρίαν ἐπικαλεῖσθαι, τῶν δ' αὖτιν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσείη καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμιγανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν. La construction est complexe. Cf. STALLBAUM *ad loc.* « Anacoluthia huius loci prorsus singularis est, nec tamen eiusmodi ut explicari nequeat... sententia uerborum haec est: Nunquam enim dabimus ex quattuor illis generibus, infinito, finito, mixto atque τῷ αἰτίῳ, quartum hoc, quatenus in nobis inest atque mentem et animum pariter atque corporis uires nobis largitur, [illegible] quod uero rubrum et malis [illegible] et insigne per totum tonat, in his illud [illegible] quod harmonicorum ac [illegible] omnium [illegible]. » La phrase commence en [illegible] les quatre genres; mais le sujet de toute la phrase est le quatrième [illegible] τό, [illegible]

quatre genres sont aussi dans la nature du Tout, ἐν ὅλῳ οὐρανῷ, ἐν τῷ παντί; là aussi le quatrième ou la cause les gouverne; or, cette cause, on a toute raison de l'appeler σοφίαν et νοῦς (198). Mais il n'y a point de sophia et de noûs sans âme (199). Donc il y a, dans la nature de Jupiter, une âme royale et un noûs royal, par la vertu de la cause (200).

Pour le *Philèbe*, le monde est donc un corps animé, intelligent, divin. Corps, âme et noûs forment ensemble la nature la plus belle et la plus précieuse : τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν (201). Par opposition aux êtres particuliers, il est ici appelé τό πᾶν. Ici on ne l'oppose pas à l'ousia; on l'oppose aux autres corps mortels qui puisent en lui leurs éléments corporels et leur âme; il est donc naturel qu'il soit appelé le Tout (202).

dans la première partie, est repris dans l'accusatif τοῦτο (concordant avec les participes παρέχον, ἐμποιοῦν κ. τ. λ.) devant l'infinitif ἐπικαλεῖσθαι; — et, dans la seconde partie, après le génitif absolu, est encore accusatif sujet du verbe moyen μεμιγανῆσθαι. Dans cette dernière partie τῶν δ' αὐτῶν τούτων désigne les quatre genres, mais ἐν τούτοις se rapporte au ciel et à ses parties. Donc il n'est pas besoin des corrections de BADHAM. Cf. ad hunc locum R. G. BURY (*op. cit.*, p. 55, n. 13).

(198) 30 C. Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ὃν ἐπόμεθα βέλτιον λέγεσθαι ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολύ, καὶ πέρας ἱκανόν, καὶ τὰ ἐκ τούτοις αἰτία εὖ φαίη, ἁρμοσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ἤματα καὶ μῆνας, πορίν καὶ νοῦς λεγομένη δικαίως' ἂν.

(199) *Ib.*, Σοφία μὲν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην.

(200) 30 D. Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἕξει φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Et l'on conclut : notre raisonnement n'a pas été vain, il a démontré la primauté du noûs. Ταύτην δὴ τὴν λόγου ἡμᾶς μή τι μάτην δόξῃς, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλαι ἐπφηνάμενοις ὡς ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις. Notre raisonnement confirme l'assumption des poètes et des sages cités plus haut.

(201) Cf. 30 B et notre note 197.

(202) Il faut rapprocher de ces textes du *Philèbe* les textes du *Politique* où le monde [illegible] 269 C) est dit ζῷον ἔμψυχον [illegible] τοῦ συνιστάντος αὐτὸν ἀρχῆς (269 D). C'est Zeus qui le conduit et lui imprime un mouvement régulier [illegible] 269 C); on même dieu est appelé, par rapport au monde, [illegible] (269 B). [illegible]

3° *Le Timée*. On nous explique d'abord, plus clairement qu'ailleurs, pourquoi le monde est dit τὸ πᾶν. Le corps du monde, τό τοῦ κόσμου σῶμα (32 C) est τό πᾶν, τόδε τὸ πᾶν (37 D), parce qu'il renferme tous les animaux visibles (203).

(270 A); notre *Sophiste* dira de même que tout ce qui existe dans le monde est œuvre θεοῦ δημιουργοῦντος (265 C). Nous accepterons bien de dire, avec M. Natorp : « dass Plato sich den Weltbildner Zeus der ihm überlieferten Religion nach den Prinzipien seiner Philosophie also deutet », (p. 315), que Platon coule une pensée toute rationnelle dans le moule de la religion traditionnelle. Nous ne dirons pas non plus que ce Dieu est une substance concrète séparée du monde (Dass dieser Gott etwas dinghaftes, eine konkrete Substanz sein solle, dafür fehlt jeder Beweis, ja überhaupt jeder greifbare Anhalt. *Ib.*). Ce que Platon veut avant tout sauver, c'est l'intelligibilité, dans la mesure où il l'admet, du monde. Mais nous sommes loin de voir, dans le Démiurge ou le noûs, l'Idée ou le Déterminant ou le Principe du Logique (nur von der Idee oder dem Bestimmenden, dem Prinzip des Logischen). Il est difficile et dangereux de séparer Platon de Platon et de poser en principe que le vrai sens de sa pensée est à chercher « in der Philosophie Platos und nicht in seiner aus der Orphik stammenden Mystik. » La théorie de l'âme du monde n'a d'ailleurs rien du mysticisme orphique : elle tient beaucoup plus du rationalisme d'Anaxagore, qu'elle ne fait que continuer en oscillant le plus souvent entre l'immanence de l'âme et la transcendance du démiurge. Que le monde soit gouverné par le νοῦς, c'est une théorie que Platon établit contre la croyance alors très répandue (τῷ τῶν πολλῶν δόγματι καὶ ῥήματι) que la nature produit sans pensée et par une aveugle puissance mécanique (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φύουσης. *Soph.* 265 C). Que ce noûs soit dans une âme et que cette âme soit l'âme du monde, nous n'avons aucune raison de transformer ces affirmations si fréquentes de Platon en mystérieux symboles d'une logique hypercriticiste. Nous sommes heureux de trouver, sous la plume de notre vénéré maître, M. Piat, la réponse mesurée et sage et qui a toutes chances d'être la vraie à toutes ces questions « D'après Platon, il existe une âme mondiale dont la partie supérieure, indéfectiblement dominée par la vue indéfectible du bien, a formé la nature et lui conserve à travers les âges son immortelle eurythmie : cette partie achevée de l'âme mondiale, voilà Dieu (p. 167) ». Sur les diverses interprétations historiques du Démiurge, c. f. V. Brochard et L. Dauriac. *Le Devenir dans la Philosophie de Platon* (p. 103 à 127 du vol. IV de la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie*. Paris, 1902). M. Brochard y insiste avec raison, sur l'infériorité de Dieu aux Idées et la composition de sa nature : Dieu est un « mélange d'Idées » (p. 107).

(203) C'est pour cela qu'il aura la forme sphérique : *Tim.* 33 B. τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὑτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζώῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὑτῷ παντὰ ὁπόσα σχήματα. La sphère contient toutes les autres figures.

(204) 32 E-33 A. Πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελείων τῶν μερῶν εἴη... ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο... 34 B. τέλεον ἐκ τελείων σωμάτων σῶμα.

(205) 34 A/B. Οὗτος δὴ πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθείς.

(206) 34 B : διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

(207) 37 C.

(208) 31 B. Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται. Nous devons cette référence à une bienveillante indication de M. Rivaud, indication d'ailleurs répétée dans sa thèse magistrale sur *le Problème du Devenir et la Notion de la Matière*, p. 327, note 784. Son livre et ses conseils nous ont beaucoup servi à mettre au clair notre propre conception du παντελῶς ὄν et l'on verra que notre exposition de la communauté des genres lui doit plus encore. Mais il y a, croyons-nous, une légère inexactitude à dire que, dans ce passage, παντελῶς ζῶιον désigne l'univers sensible. Il désigne, en effet, plutôt le modèle intelligible de cet univers sensible qui, par sa ressemblance avec le modèle, sera un ζῶιον τέλεον. On a dit (28 A) que c'est le modèle ou paradigme qui donne à la copie sa perfection. Or le monde ou le ciel ou ce qu'on voudra l'appeler (ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅ τί ποτε ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω, 28 B) est devenu, car il est visible et corporel; il a donc une cause; cette cause est bonne et le monde est beau; donc c'est sur le modèle éternel que la cause ou le démiurge a formé le monde : 29 A. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν. Le monde a donc été fait sur le modèle qui renferme tous les animaux intelligibles et, de renfermer tous les vivants sensibles, est sa première ressemblance avec lui; la seconde ressemblance est son unicité. Car

Il est, à cause de cela, un, entier, parfait : ἕν, ὅλον, τέλεον. Il est le vivant parfait composé de parties parfaites : ὅτι μάλιστα ζῶον τέλεον ἐκ τελείων τῶν μερῶν (204).

Il est un dieu. Avant sa création, dieu futur : τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν (205). Après sa création, dieu bienheureux : εὐδαίμονα θεόν (206). Non point statue immobile, mais image mue et vivante des dieux immortels : κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα (207).

Il est tout cela parce que semblable à son paradigme, au parfait vivant : ὅμοιον τῷ παντελεῖ ζῴῳ (208). Celui-ci est le plus beau des vivants intelligibles, car il renferme

en lui tous les vivants intelligibles comme le monde tous les vivants sensibles (209).

Parce que le monde devait être le plus beau possible; comme, dans les choses visibles, il n'y a rien de plus beau que celles où réside le noûs; il a fallu mettre, dans le monde, le noûs. Et, par un raisonnement qui répète exactement celui du *Sophiste*, le noûs étant inséparable de l'âme, il a fallu donner au Tout une âme et un corps (210).

le modèle est un. Cf. 31 A : τὸ γὰρ περιέχον πάντα, ὁπόσα νοητὰ ζῶα, μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη. Sans quoi, il faudrait un autre modèle pour ces deux modèles : πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον; c'est déjà le fameux argument du τρίτος ἄνθρωπος. C'est ainsi qu'on arrive à notre texte de 31 B où, dans τῷ παντελεῖ ζώῳ, il faut bien entendre le monde intelligible et non le monde sensible. C'est de cette concession que les partisans de l'Animation des Idées pourraient chercher à tirer parti pour leur thèse. Voilà bien, semble-t-il, une idée à qui l'on ne peut refuser le mouvement, l'âme, l'intelligence et la vie. Disons tout au moins la vie et certes le « tout parfaitement vivant » la possède. Mais c'est une vie intelligible (τὰ νοητὰ ζῶα) et cette vie, l'Idée du monde l'a parce que modèle de vivant, non parce que Idée d'une façon générale; de ce que le monde en soi, si l'on peut ainsi dire, a la vie, quel droit avons-nous de conclure que la Justice en soi possède aussi la vie? C'est une question de savoir si, dans ce Vivant en soi, on peut supposer une âme. Nous sommes tout disposés, pour notre part, à la trancher négativement. Quand le démiurge formera l'âme du monde, il la fera d'un mélange complexe où entreront d'abord l'essence indivisible et l'essence divisible unies en une essence intermédiaire, à laquelle essence mixte seront ajoutés le même et l'autre (35 A). Si donc on devait trouver, dans le Vivant en soi, l'Idée de l'Ame, cette Idée devrait être représentée par les idées de ces essences supérieures. Dans l'énumération des ἰδέαι que contient τὸ ὅ ἔστι ζῶον (39 E) ne sera point comprise l'âme sous l'une ou l'autre de ces formes. Et cela n'est pas étonnant. L'âme ne peut habiter, semble-t-il, que les existences concrètes et visibles (cf. dans le texte que nous citons à la note 210, ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν).

(209) 30 C. Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά.

(210) 30 B. Nous indiquons, de façon apparente, les divisions de cette longue phrase :

λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν,
οὐδὲν ἀνοήτον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε [ἔργον,
νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ.

Or ce monde a un mouvement qui est celui de la connaissance. Il se meut de façon régulière, dans le même endroit, en lui-même, en cercle : κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ... κύκλῳ... στρεφόμενον (211); car le mouvement circulaire est, des sept mouvements connus, le plus adapté

διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε
νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστάς
τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν [τε ἔργον ἀπειργασμένος.

Si les choses intelligibles pouvaient contenir le noûs, on ne dirait pas : parce que, *des choses visibles*, les plus belles sont celles qui ont le noûs. M. Zeller, à propos de ce passage et de celui du *Philèbe* déjà cité dit (p. 715, note 1) : es handelt sich hiebei nicht um die Vernunft in ihrem überweltlichen Sein. Mais c'est une question de savoir s'il y a dans Platon, des passages où « il s'agit de la raison en son être hypercosmique » abstraction faite, bien entendu, des textes où la raison est prise en son sens humain ou en son sens général et logique de science. A côté de notre texte du Philèbe 30 C : σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην (auquel répond, d'après Zeller même, *Timée* 46 D : τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν), M. Zeller croit trouver cette âme hypercosmique dans l'αἰτία par la puissance de laquelle l'âme se réalise dans Zeus. Mais il n'y a qu'à reprendre le raisonnement du *Philèbe* pour comprendre que si, ici, αἰτία signifie une âme, c'est l'âme même réalisée dans Jupiter. Cf. le texte 30 D cité note 200. Dans le Tout il y a aussi les quatre genres et, parmi eux, la cause qui, là aussi, est gubernatrice et qu'on a toute raison d'appeler σοφία et νοῦς. Or σοφία et νοῦς n'existent pas en dehors d'une âme. Donc dans la nature de Jupiter (si le raisonnement est continu, c'est le monde personnifié) il y a âme royale et noûs royal par la puissance de la cause, c'est-à-dire parce que la cause doit y habiter, et parce que la cause est noûs et que le noûs réclame une âme. Le texte prouve donc bien contre M. Zeller. Que si, avec R. G. Bury (p. 57, note 4) on ne veut pas confondre le Zeus du *Philèbe* avec le Démiurge du *Timée*, il sera pourtant difficile de ne pas voir, en ce Zeus, l'âme du monde; que si, malgré tout, on fait de ce Zeus seulement le Zeus de la mythologie, on sera toujours bien forcé de traduire que ce Zeus a noûs et âme par la vertu de la cause qui est dans le Tout et qui est noûs, et noûs réclamant une âme. Le noûs n'est jamais une idée, il est seulement presque égal à l'idée. Et cela se comprend. Platon, qui crée l'idée pour avoir un objet de connaissance stable, a besoin « d'objets en soi »; il n'a pas besoin de « sujets en soi »; il n'a besoin que d'un sujet par excellence, qui soit capable de comprendre pleinement l'Idée, et ce sujet est le noûs de Dieu et du Monde.

(211) 34 A. διὸ δὴ κατὰ ταὐτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον.

aux conditions de la pensée : τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν (212). C'est l'âme qui lui communique ce mouvement par une impulsion spontanée; l'âme se meut αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη; mais, parce qu'elle a part aux mouvements du même et de l'autre, elle peut connaître et l'éternel et le devenir (213). Enfin, c'est le noûs de l'âme qui contemple les idées que contient le paradigme du monde νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστι ζῶον... καθορᾷ (214).

Ainsi, dans le *Timée*, le monde est un parfait vivant; corps animé, intelligent et divin, dont le noûs a comme

(212) *Ib.*

(213) 36 E. ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον. Sur ce mouvement de l'âme et la connaissance qui en résulte, cf. *Timée* 34 B, 36 B-E, 37 B. et suiv., 77 B. 89 A. 90 C. et suiv. Cf. les réflexions de ZELLER, p. 787, 788. « Il est difficile de savoir, et Platon lui-même aurait peut-être été en peine de démêler ce qu'il y a de mythique dans cette exposition de ce qu'il faut y prendre à la lettre. On comprend à peine comment l'activité intellectuelle de cette âme coïncide avec les révolutions célestes et pourquoi la raison et la science sont assignées à la sphère des fixes, tandis que l'opinion appartient à celle des planètes. Il semble, par suite, qu'il ne faille pas prendre ces propositions dans leur sens littéral. Mais il n'en reste pas moins vrai que Platon a dû établir entre l'intelligence et le mouvement de l'âme, un certain rapport, sans parvenir, du reste, à la déterminer exactement ». Cf. par contre Th. GOMPERZ, p. 647. « Là où nous comparons, il (Platon) a identifié... Pour l'auteur du *Timée*, les pensées raisonnables de l'homme sont vraiment des rotations régulières au milieu de sa tête, considérée comme une image de la sphère céleste. Pareillement, les pensées raisonnables de l'âme du monde reposent pour lui sur des mouvements de son élément d'identité ou d'unité, etc... » Voir aussi M. RIVAUD, p. 337. Dans ce fait de la connaissance « l'âme agit comme les causes d'Empédocle, comme le Νοῦς d'Anaxagore, d'une manière mécanique. » Cf. encore RODIER, *Traité de l'Ame*, II. 95-100.

(214) 39 E. ἧπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἔστι ζῶον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε (le monde) σχεῖν — où le sujet de διενοήθη est, non pas le Νοῦς, mais le démiurge précédemment nommé. Ces ideai sont réparties en quatre groupes : a) μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος; b) ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, c) τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος; d) πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. Tous vivants, mais vivants intelligibles, et non en tant qu'idées, mais en tant qu'idées de vivants.

essentielle fonction la connaissance; et cette connaissance a pour condition un mouvement dont la qualité fondamentale est la régularité et l'immutabilité.

Nous avons donc le droit de regarder l'être entièrement existant, entièrement animé du *Sophiste* comme le monde visible. Le mouvement actif de connaissance qui anime ce monde participe à l'immutabilité : le παντελῶς ὄν du *Sophiste* peut donc avoir, à la fois, mouvement et permanence. Ainsi, dans l'ousia comme dans le παντελῶς ὄν, dans l'objet comme dans le sujet, il y a toutes les conditions requises par la science : passivité et activité que constitue leur rapport d'objet à sujet, stabilité durable au sein même de ce mouvement. En particulier, si le παντελῶς ὄν est le monde, divinité essentiellement intelligente, on comprend le ton religieux de cette adjuration solennelle qui remplace le raisonnement. A moins d'en faire une statue inerte, on comprend qu'il y faut avant tout mettre le noûs, puis la vie, puis l'âme, puis le mouvement. Parfaitement vivant, parfaitement connaissant, on ne s'étonne point de l'entendre dire parfaitement existant. Si l'objet par excellence doit être παντελῶς ὄν, comment le sujet par excellence ne le serait-il pas?

III. — *Le* παντελῶς ὄν *n'est pas, dans le Sophiste,* τὸ πᾶν ou τὰ πάντα ni τὸ ὄν ou τὰ ὄντα.

Ce qui égare parfois dans l'identification du παντελῶς ὄν, c'est qu'on s'imagine le παντελῶς ὄν identique au Tout ou à l'Être qui comprend, au dire du *Sophiste*, aussi bien le repos que le mouvement : ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν (215). Or on hésite à croire

(215) *Sophiste* 249 D. Pour l'identification du παντελῶς ὄν au Tout. Cf. TEICHMUELLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, p. 138. M. RIVAUD, *op. cit.*, p. 327, note 784 et p. 328. V. BROCHARD, *La Morale de Platon*. Année philosophique 1905, p. 29, note 1.

Notre thèse se rapproche beaucoup des thèses de TEICHMÜLLER, de BROCHARD et de M. RIVAUD. C'est pour cela peut-être qu'il est utile de marquer les différences. Pour M. BROCHARD (*loc. cit.*), adoptant l'interprétation de TEICHMÜLLER, « παντελῶς ὄν désigne

que la discussion générale du *Sophiste* roule tout entière sur le monde visible. On a raison : la discussion du *Sophiste* est plus large; mais le παντελῶς ὄν n'est pas l'Être ni le Tout.

Il n'est pas inutile de passer rapidement en revue les sens divers de ces expressions.

1° τὸ πᾶν et τὰ πάντα.

Τὸ πᾶν désigne l'universalité des existences.

Certains le disent tantôt un, tantôt plusieurs (242 E); d'autres le disent composé de trois êtres (243 E); d'autres le disent un (244 B); d'autres le prétendent formé du chaud et du froid (250 A).

ici non pas l'idée, mais l'univers pris dans sa totalité... Le texte du *Sophiste* signifie donc seulement que le tout ou l'univers est animé et intelligent; c'est la même doctrine que dans le *Timée* et dans le *Philèbe* ». Nous aussi disons que le παντελῶς ὄν désigne l'univers ou le Cosmos, le monde vivant et divin. Mais M. Brochard identifie les deux expressions, τὸ πᾶν et τὸ παντελῶς ὄν et paraît croire que, sous ces deux expressions, indistinctement, Platon continue d'entendre « l'être de Parménide » et M. Rivaud (p. 327) de même pense que Platon emploie τὸ παντελῶς ὄν « pour caractériser l'être» sur lequel porte toute discussion antérieure. M. Brochard est plus explicite dans son dernier article (*La Théorie platonicienne de la participation*. p. 24). Il ne veut pas traduire παντελῶς ὄν par l'être absolu ou l'être en soi, mais par « l'être total, l'être complet, l'être qui embrasse et contient en même temps toutes les réalités, c'est-à-dire toutes les idées, et il y a, même dans le monde intelligible, autre chose que les idées, s'il est vrai que, selon Platon, l'intelligence et l'âme, malgré leur parenté étroite avec les Idées, en sont cependant distinctes. C'est de l'être ainsi entendu qu'il a été question dans toute la discussion précédente... La preuve que Platon l'entend bien ainsi, c'est que, quand la discussion prend fin, nous voyons reparaître les expressions le tout et l'être ». Pour nous, il y a distinction entre le παντελῶς ὄν et le πᾶν. C'est bien dans le Tout qu'on veut prouver l'existence simultanée du mouvement et du repos; mais, pour ce faire, on s'appuie sur l'impossibilité manifeste de concevoir dénué de mouvement et de vie le Cosmos qui, de par sa possession éminente du Noûs, est un être absolu. Le Tout ou l'Etre comprend donc bien la totalité des existences, sensibles ou intelligibles; le παντελῶς ὄν ne comprend, outre les sensibles, que l'intelligence et l'âme; et c'est primairement, sinon uniquement, cette intelligence et cette âme qu'envisage l'argument de 249 A.

Τὰ πάντα a exactement le même sens : 242 D — 243 D — 245 B — 245 C — 252 B.

2° Τὰ ὄντα.

L'expression désigne les existences dans leur ensemble. Les écoles philosophiques veulent en préciser la nature et le nombre : 242 C. πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν. Pour le nombre, on le fixe à deux ou à trois ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα... δύο δὲ ἕτερος εἰπών (216).

Quant à ce qui concerne sa nature, en réalité il comprend aussi bien le corporel que l'incorporel; (247 C.) On demande aux matérialistes d'y admettre quoi que ce soit d'incorporel : εἰ γάρ τι καὶ σμικρὸν ἐθέλουσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον. Ce n'est que dans la théorie exclusive des amis des εἴδη qu'il arrive à ne désigner que l'incorporel: (252 A) καὶ ὅσοι κατ 'εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτά ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί. En réalité, il comprend aussi bien le relatif que l'absolu : (255C) τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

L'expression désigne aussi les existences en leur pluralité séparée. Le non-être est alors parsemé à travers toutes ces existences : κατὰ πάντα τὰ ὄντα διεσπαρμένον (217); et l'*autre* ainsi s'étend sur toutes les existences en leurs mutuels rapports : ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα (218).

Dans cette pluralité, τὰ ὄντα désigne les choses qui sont en opposition à celles qui ne sont pas. Le trompeur dira donc ἕτερα τῶν ὄντων ou τὰ μὴ ὄντα (219).

Il désigne encore les choses qui existent réellement par opposition à leurs imitations; celles-ci sont μιμήματα τῶν ὄντων (220).

Donc, pour dire que quelque chose existe et fait partie de la réalité, on la dira être τι τῶν ὄντων. L'âme (221),

(216) 242 C-D.
(217) 260 B.
(218) 258 D/E.
(219) 263 B.
(220) 264 C.
(221) 246 E.

la sagesse (222), le noûs et la connaissance (223), la nature de l'autre (224), le mensonge (225), le logos (226), ont cette existence. Et c'est cette propriété générale d'existence qu'on définira par la δύναμις (227).

Enfin on peut opposer les choses qui sont maintenant à celles qui furent, deviennent ou seront (228). C'est à l'opposition au non-être ou aux imitations de l'être qu'on peut rattacher un dernier sens de τὰ ὄντα : l'être que la connaissance atteint, la vérité. Certains raisonnements absurdes sont le fruit d'esprits qui n'ont qu'à peine et tout fraîchement touché à la vérité : ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενὴς ὤν (229).

3° Τὸ ὄν.

Il a le sens logique d'existence qu'on cherche à définir : τὸ ὄν φῆς πρῶτον δεῖν διερευνήσασθαι (230). Aux partisans de l'Un, on demande ce qu'ils entendent par τὸ ὄν (231). On en donne une définition provisoire qui est plutôt « note d'existence » que définition (232).

A ce titre de concept défini et déterminé, l'être est un eidos irréductible à tout autre. Il s'oppose au non-être,

(222) 247 B.
(223) 249 B.
(224) 248 A.
(225) 266 D.
(226) 260 A. Notre affirmation énergique sur la question de la communauté des genres est très heureuse πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἕν τι γενῶν εἶναι.
(227) 247 E et 248 C. Que ce soit bien, comme nous l'avons dit plusieurs fois, une note générale d'existence et non une profonde définition métaphysique, on pourrait hésiter à le croire devant le ὄντως εἶναι qui précède, dans 247 E, la définition : τὰ ὄντα... ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Mais 248 C c'est le simple τῶν ὄντων qui revient : ἱκανὸν ἔθεμεν ὅρον που τῶν ὄντων.
(228) 262 D. Le langage, à l'état de simple proposition, δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ μελλόντων.
(229) 259 D.
(230) 243 D.
(231) 244 B.
(232) On l'annonce sous le titre τὸ ὄν : 247 D. ἆρ' ἐθέλοιεν ἂν δέχεσθαι καὶ ὁμολογεῖν τοιόνδ' εἶναι τὸ ὄν. On l'énonce, comme nous l'avons vu, sous le titre τὰ ὄντα.

au mouvement, au repos, au même, à l'autre, à tout ce qui n'est pas lui. Mais il se mêle à tout et tout en participe, même le non-être (233).

Parce qu'il est tout ce qu'il y a d'être dans tout ce qu'on peut dire exister, il est identique au Tout. Pour les philosophes de Sicile, il sera, comme le Tout, πολλά τε καὶ ἕν (234). On montrera, aux partisans de l'Unité, qu'il faut, pour le poser comme être, le poser comme Tout (235). En tant qu' eidos hétérogène à tout autre, il ne se définit ni par le mouvement ni par le repos ni par leur somme (236). Mais, comme le Tout, il comprend et repos et mouvement : tout ce qu'il y a d'immobile et tout ce qu'il y a de mû rentreront à la fois dans l'Être et dans le Tout (237).

On voit que le τὸ πᾶν du *Sophiste* n'est pas le τὸ πᾶν du *Philèbe* ni du *Timée*. Il n'est pas seulement le Tout des existences sensibles opposé aux existences particulières. Il est le Tout de l'existence opposé aux divers de l'existence. L'Être et le Tout du *Sophiste* comprend tout ce qui peut être dit exister : l'eidos d'être et tout ce qui en participe, les autres idées y comprise celle du non-être, les âmes et leurs qualités, les corps et leurs mouvements. L'οὐσία comme le παντελῶς ὄν n'en sont que des parties, assurément plus importantes que les autres; car c'est en elles seulement qu'il y a immutabilité et plénitude d'existence soit sensible, soit intelligible; perfection de l'être objet de connaissance et perfection de l'être sujet de connaissance. Ce n'est donc pas, à notre avis, des choses sensibles que Platon raisonne dans le *Sophiste* (238), ou plutôt

(233) 260 D.
(234) 242 D/E.
(235) 245 C.
(236) 250 B.
(237) 249 D. Par cette traduction nous faisons de ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα des attributs de τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν. C'est à peu près le sens que proposerait M. Campbell (*ad loc.*, p. 131, n. 10) : « When asked whether Being or the all is at rest or in motion, we must say, like children in their wishes, Both ».
(238) Cf. M. Rivaud, *op. cit.*, p. 328.

c'est des choses sensibles en même temps que des autres : c'est de la généralité et de la totalité des existences.

Mais, dans cette généralité et cette totalité des existences, Platon doit, pour sa thèse, poser à la fois le repos et le mouvement. Contre ceux qui meuvent tout, il fait valoir la stabilité qu'exige la science dans l'objet comme dans le sujet : point de pensée sans permanence, et la pensée est sacrée. Contre ceux qui veulent figer l'être dans l'immobilité perpétuelle, il se retourne pour les combattre avec leurs propres armes. Cette immobile ousia, il leur faut bien admettre qu'elle est connue; or, il n'y a pas de connaissance sans relation de sujet à objet; et cette relation est certainement, dans l'ousia qui est objet, passivité mue, parce que, dans le παντελῶς ὄν qui est sujet par excellence, la connaissance ne va point sans une activité vitale et motrice. Donc, puisque, dans l'ousia même de ces statiques, il y a mouvement, personne ne pourra plus nier l'existence du mouvement dans cet être et ce Tout qui est la généralité et la totalité des existences.

Nous avions démontré que le mouvement de l'οὐσία n'entraînait pas une modification essentielle de la théorie des Idées. Nous croyons avoir prouvé qu'il est impossible d'identifier le παντελῶς ὄν aux Idées platoniciennes; ce n'est donc que par un contresens formel qu'on peut transporter aux Idées le mouvement, la vie et la conscience de cet absolument existant qui est le Monde et le Noûs qui l'anime. Ni dans la définition de l'Être, ni dans le mouvement de l'οὐσία , ni dans la vie du παντελῶς ὄν on ne peut trouver la prétendue transformation de la théorie des Idées : serait-elle à chercher dans la communauté des genres?

CHAPITRE V

La Communauté des Genres.

Nous n'avons pas à nier un progrès dans la pensée de Platon : nous croyons seulement qu'il y a eu, dans sa philosophie, évolution et non révolution. Nous ne prétendons point que, par la Communauté des Genres, le *Sophiste* ne soit pas en avance sur les dialogues antérieurs; mais, là où nous voyons une avance, nous n'acceptons pas de voir une déviation. Le *Sophiste* découvre ou précise, dans l'intérieur même des Idées, une puissance de relations mutuelles : mais cette puissance de relations ne modifie pas leur nature intime; elle n'altère pas leur identité permanente; encore moins y établit-elle une vie consciente qui les transformerait en des sortes d'esprits ou en simples notions de nos esprits.

Nous aurons donc à montrer que, si la communauté des genres est un progrès, elle n'est pas une innovation complète. Si l'on veut trouver, dans les dialogues antérieurs au *Sophiste*, des antécédents de cette communauté, c'est dans le dialogue classique des Idées, dans le *Phédon*, que ces antécédents sont les plus clairs. La communauté des genres est donc un développement naturel de la théorie des Idées. Les critiques du *Parménide* sur la participation soulèvent un instant le problème de la multiplicité que semblerait mettre au sein des Idées leur mélange et leur séparation mutuelle. Mais c'est en deçà du *Parménide* que la thèse d'une communauté des genres vient prendre son point d'attache : c'est à la nécessité de résoudre le vieux problème du langage qu'est dû ce progrès de la doctrine.

1) ultérieur

La communauté du *Sophiste* répond à la double difficulté de l'inhérence et de l'erreur. Mais elle dépasse le point de vue logique du problème. Par le rapport des idées aux idées, elle explique le rapport des idées aux choses. Elle rend intelligible le devenir tout en sauvegardant l'identité immuable des idées : liaisons et séparations se font par des intermédiaires. Mais, parce que la théorie de la communauté des genres s'exprime en métaphores inévitables, on n'est pas forcé de prendre à la lettre ces métaphores et d'admettre, dans les Idées, mouvement, vie et conscience. Rien ne force et les déclarations mêmes de Platon interdisent de voir autre chose, en ces métaphores, que l'expression de relations à la fois logiques et ontologiques : les Idées ne sont ni des êtres pensants ni des pensées.

I. — *Si l'on veut trouver, dans les dialogues antérieurs au* Sophiste, *des antécédents de la communauté des genres, c'est dans le* Phédon *qu'ils sont les plus clairs.*

Pour montrer que la κοινωνία n'est pas quelque chose d'essentiellement nouveau, on se reporte en général à certains passages du *Phèdre*, de la *République* ou du *Théétète* où paraît indiquée la thèse d'une mutuelle relation des genres (239). On renvoie rarement au *Phédon* où, pourtant, la mutuelle exigence ou exclusion des Idées semble plus clairement exprimée.

1° *Le Phèdre* (240) proclame la nécessité d'une méthode qui se compose de deux procédés essentiels : la réduction à une seule ἰδέα des qualités ou caractères dispersés dans la multiplicité des êtres individuels, réduction qui seule permet la définition (241); la division de l'unique ἰδέα

(239) M. Gomperz (p. 600, en note) comme M. Apelt (p. 87) renvoient au *Phèdre* et à la *République*. M. Apelt y ajoute le *Théétète* : M. Raeder, bien que parlant à ce propos des dialogues antérieurs en général, ne mentionne ici, (p. 332) que le *Phédon*. M. Natorp (p. 288) insiste spécialement sur le *Phédon*.

(240) *Phèdre*. 265 D/E. 266 A.

(241) Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν ἀεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ.

par εἴδη, division qui part d'un genre et en suit les espèces diverses en se modelant sur « les articulations naturelles (242) ». C'est le double procédé logique de synthèse et d'analyse. Comme il n'y a pas, chez Platon, de méthode logique qui ne doive être fondée en nature, cette dialectique, science des divisions ou subsumptions naturelles, suppose donc, ἐν τῇ φύσει ou dans la réalité suprasensible, une subordination essentielle entre les Idées.

2° *La République* (243). Le beau est le contraire du laid. Le laid et le beau sont donc deux choses. Donc chacun d'eux est un (244). Cette unité est essentielle aux idées : juste, injuste, beau et bien. De toutes les idées on dira la même chose; chacune en soi-même est une. Ce n'est que par leur κοινωνία avec les actions ou les corps et leur mutuel entrelacement dans cette inhérence que, ainsi manifestée en des objets divers, malgré son essentielle unité, chaque idée revêt une certaine multiplicité (245). Le propre du philosophe est précisément de garder bien distincte cette unité en ne confondant jamais les idées avec les objets qui en participent (246).

Il y a ici deux espèces de κοινωνία des idées : l'inhérence ou la présence d'une idée en des objets multiples; l'inhérence ou la présence simultanée de plusieurs idées en un même objet. Cette double κοινωνία prête aux idées une apparence de multiplicité : multiplicité numérique par la

(242) Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον. C'est, dit-on plus bas (266 B), cette science τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν qui fait les διαλεκτικούς.

(243) 476 A. 476 D.

(244) Ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι; — Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον;

(245) Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

(246) 476 D. Ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ οὗ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

confusion possible avec les objets où l'idée se révèle; multiplicité de nature par la confusion mutuelle possible des diverses idées qui s'accompagnent dans cette inhérence en un même objet (247). Il n'y a point, entre les idées, question de relation ou d'interpénétration directe (248).

3° *Le Théétète* (249). Il y a une connaissance qui s'opère directement par l'âme. Les sensations ne sont pas enfer-

(247) C'est ce qu'a bien vu M. RITCHIE (*Plato*, p. 96) : « but we need not take this passage as suggesting an intermixture of the ideas of good and evil, just and unjust, quâ ideas, but only in the sense that the same action may be good and just in certain respects and evil and unjust in others, and clearly in the sense that the ideas of the just and of the good (of the unjust and the evil) are intermingled in the same action. What Plato seems to mean is that in phenomenal things we find not merely a single idea manifested in all the members of a class, but that variety also arises from the possibility of the ideas being combined with one another in different ways ». M. Ritchie établit, à ce propos, une comparaison intéressante avec l'atomisme : « The atomists explained the diversity of the sensible world by the different combinations of their atoms (which Democritus, as we have seen, called 'ideas 'ἰδέαι), and used the analogy of the letters of the alphabet, which by different combinations can form an infinite diversity of words. Plato might (though he does not) have used the same illustration to explain the diversity of the sensible world by the various interminglings of his ideas ».

(248) On renvoie parfois également (Cf. ZELLER, p. 704, n. 1 et 3) à la fin du VIe livre de la *République* (509-511 E) et surtout à 511 A. B où est résumée la méthode la plus haute de la dialectique. L'espèce supérieure de l'intelligible, c'est celle que le Logos lui-même (la raison immédiatement pour SCHLEIERMACHER, la Pensée pour NATORP) saisit par la force de la dialectique : prenant les hypothèses, non pour principes, mais pour simples hypothèses, pour degrés et tremplin — afin que, allant jusqu'à l'inconditionné, au principe universel, elle le saisisse — puis, suivant d'une façon continue les choses qui en dépendent, elle descende ainsi jusqu'à la conclusion dernière, — sans se servir de rien de sensible, — mais avec les idées mêmes, à travers les idées, vers les idées — et finisse encore au sein des idées. C'est à propos de ce texte que M. Ritchie dit (p. 96 et 97). « At the end of the Republic we have the suggestion of a hierarchy of ideas, but the notion is not worked out. Througouth all this stage of his philosophy Plato seems chiefly concerned to assert that ideas are, and that the only true knowledge consist in rising from particulars to them : their relation to phenomena and their relation to one another had not yet become for him prominent problems. »

(249) 184 D à 186 D.

mées en nous comme dans un cheval de bois, à l'état d'éparpillement; car il y a un centre, de quelque nom qu'on l'appelle, âme ou autre chose, qui relie leur diversité (250).

Chaque organe a sa sensation propre (251); la comparaison entre les sensations de deux organes ne peut donc se faire que par un centre spécial, qui est l'âme (252). Par exemple, deux sensations étant données, la nature (de chacune) et que toutes les deux sont et leur opposition mutuelle et la nature de ces oppositions; c'est l'âme qui en juge par une série de tâtonnements et de comparaisons (253). La sensation immédiate, c'est l'organe qui l'atteint et la juge dans l'instantané de la perception (254). Mais la nature et l'utilité de cette sensation ne se révèlent qu'à l'âme, dans un raisonnement compliqué, difficile et long (255). C'est de ce raisonnement que sortent les κοινά,

(250) 184 D, Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἣ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά. Cf. BEAR, *Greek Theories of elementary cognition*, p. 261-263.

(251) 184 E. θερμὰ καὶ σκληρὰ καὶ κοῦφα καὶ γλυκέα δι' ὧν αἰσθάνῃ, ἆρα οὐ τοῦ σώματος ἕκαστα τίθῃς; ἢ ἄλλου τινός; — Οὐδενὸς ἄλλου. — Ἦ καὶ ἐθελήσεις ὁμολογεῖν ἃ δι' ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνῃ. ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης τοῦτ' αἰσθέσθαι κ.τ.λ. ; donc, si l'on pense quelque chose au sujet de deux sensations, ce ne peut être par l'un ou l'autre des deux organes (185 B-C).

(252) Donc, ces caractères que la comparaison des sensations révèle communs à toutes et à plusieurs, Socrate demande par quel organe nous les apercevons. 185 C : τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι' ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα ; — et Théétète répond (185 D/E) : ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν,

(253) 186 B. C'est le tact qui sentira (αἰσθήσεται , du dur, la dureté et, du mou, la mollesse. Τὴν δέ γε οὐσίαν (la nature du dur et du mou) καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὖ τῆς ἐναντιότητος αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

(254) 186 C. Οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει ·

(255) *Ib.* τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέ-

caractères qui se retrouvent en chaque sensation ou s'obtiennent par comparaison de n'importe quel couple ou groupe de sensations.

Ces caractères sont énumérés, plutôt que groupés en un ordre précis, au cours de la discussion.

L'être et le ne pas être; la ressemblance et la dissemblance; le même et l'autre; l'unité et tout le reste du nombre; le beau, le laid, le bien, le mal (256). C'est de cela surtout que l'âme examine l'οὐσία et les mutuels rapports dans une comparaison intérieure, qui confronte présent, passé et avenir (257).

Donc le *Théétète* nous donne une liste des notions communes que l'âme élabore par comparaison des diverses sensations. Ces notions correspondent évidemment à des idées suprasensibles; leurs rapports logiques sont évidemment expression de rapports ontologiques entre ces idées. Sur l'origine psychologique de notre connaissance des idées, on peut trouver ce passage du *Théétète* assez expressif. Il l'est moins sur les relations possibles de ces idées.

4° *Le Phédon* (258). Il y a des cas d'inhérence simultanée de plusieurs idées en un même objet individuel (259). Mais

λειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται ;

(256) V. g. 185 C : Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, ἔτι δὲ ἓν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν. 186 A. De quoi affirme-t-on l'ousia, qui est le caractère le plus général ? De ce que l'âme atteint par elle-même. Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν ; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Ἐγὼ μὲν ὧν αὐτή ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται. Alors on cite le semblable et le dissemblable, le même et l'autre, le beau et le laid et le bien et le mal. Dans 185 D on avait ajouté au nombre les qualités du nombre : δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιον τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς καὶ τἆλλα ὅσα τούτοις ἕπεται.

(257) 186 A. Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα. Comme ces « communs » sont énumérés par couples, il semble bien que σκοπεῖσθαι τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν οὐσίαν soit surtout examiner la mutuelle opposition des termes de chaque couple.

(258) *Phédon*. 102 B à 105 B.

(259) 102 B/C. Simmias n'est pas plus grand parce que Simmias,

on établit expressément que cette inhérence simultanée n'est pas possible pour toutes les idées. Il y a, entre certaines idées, des incompatibilités essentielles.

Deux qualités contraires ne peuvent jamais se réaliser dans le même instant et dans le même objet. La grandeur « qui est en nous » ne recevra jamais la petitesse : elle ne peut que disparaître à son approche ou être détruite par son voisinage (260). La chaleur inhérente à un objet ne recevra jamais le froid (261). Il y a donc, entre deux idées contraires, impossibilité d'inhérence simultanée en un même objet. Mais cette incompatibilité dans le sensible est fondée sur une incompatibilité dans l'idéal. Entre la grandeur en soi et la petitesse en soi, il y a exclusion naturelle; pour que l'eidos puisse à jamais garder son nom et sa nature, il faut que tout mélange avec un eidos contraire lui soit à jamais impossible (262). Donc on a bien pu parler d'un cycle des contraires, où une chose engendre la chose contraire; l'objet qui sert de support à un eidos peut donner naissance à un autre objet, support d'un eidos contraire. Mais on n'a jamais admis la transformation

mais par la grandeur qu'il a. Socrate n'est pas dépassé en tant que Socrate, mais en tant que σμικρότητα ἔχει πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος. De même Simmias est dépassé par Phédon parce que celui-ci μέγεθος ἔχει... πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα. Donc Simmias est grand et petit : ἐπωνυμίαν (qui est ici le nom technique du résultat de la participation) ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι.

(260) 102 D/E. τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν οὐδ' ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν, ὅταν αὐτῷ προσίῃ τὸ ἐναντίον, τὸ σμικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι. Car, si elle restait et recevait la petitesse, elle accepterait d'être autre qu'elle n'était. L'individu peut, tout en restant lui, recevoir la petitesse et être petit. La grandeur ne le peut : ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκεν μέγα ὂν σμικρὸν εἶναι On fait le même raisonnement et la même déclaration pour la petitesse. Quand vient la grandeur, elle ne reste pas : ἀλλ' ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι.

(261) Pas établi directement, mais seulement dans son application au feu (102 D).

(262) 102 D. αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι. 103 E. ὥστε... αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον.

d'un eidos en un eidos contraire (263). Deux idées opposées s'excluent aussi bien dans la réalité suprasensible que dans le monde sensible, ἐν τῇ φύσει comme ἐν ἡμῖν (264).

Mais il n'y a pas que le froid à ne pouvoir jamais recevoir la chaleur: il y a aussi la neige (265). Le feu, de même, n'osera jamais recevoir le froid et rester ce qu'il est (266). Il n'y a donc pas que les contraires à ne pouvoir recevoir les contraires; il y a aussi tout ce qui, sans être ce contraire, « en porte éternellement la forme » : non seulement l'impair, mais même le trois et le cinq ne recevront jamais le pair (267).

C'est donc qu'il n'y a pas seulement, entre les idées, des incompatibilités : il y a aussi des exigences ou des attributions essentielles. A l'idée de feu est liée nécessairement celle de chaleur; à la monade, à la triade, à tout ce qui est moitié d'un nombre pair, s'attache nécessairement l'impair (268). Il est difficile de ne pas voir ici l'indication

(263) 103 B. Τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν [ποτε] γένοιτο... Τότε μὲν γάρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα· αὐτὰ δ' ἐκεῖνα οὐκ ἄν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι γένεσιν ἀλλήλων δέξασθαι.

(264) dans 103 B. ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν [ποτε] γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.

(265) 103 D. — Ἀλλὰ τόδε γ' οἶμαι δοκεῖ σοι, οὐδέποτε χιόνα γ' οὖσαν δεξαμένην τὸ θερμόν, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, ἔτι ἔσεσθαι ὅπερ ἦν, χιόνα καὶ θερμόν, ἀλλὰ προσιόντος τοῦ θερμοῦ ἢ ὑπεκχωρήσειν αὐτῷ ἢ ἀπολεῖσθαι.

(266) *Ib.* Καὶ τὸ πῦρ γε αὖ προσιόντος τοῦ ψυχροῦ αὐτῷ ἢ ὑπεξιέναι ἢ ἀπολεῖσθαι, οὐ μεντοι ποτὲ τολμήσειν δεξάμενον τὴν ψυχρότητα ἔτι εἶναι ὅπερ ἦν, πῦρ καὶ ψυχρόν.

(267) 103 E. ἀλλὰ καὶ ἄλλοτι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφὴν ἀεὶ, ὅταν περ ᾖ. Voici qui est plus clair, continue-t-on. L'impair doit toujours garder ce nom. Mais il y a des choses qui ne sont pas l'impair et qui pourtant ne recevront jamais le pair. 104 C. ἢ οὐ φήσομεν τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὁτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γένεσθαι ;

(268) 103 E/104 A. Ἆρα μόνον τῶν ὄντων — τοῦτο γὰρ ἐρωτῶ — ἢ καὶ ἄλλο τι ὅ ἔστι μὲν οὐκ ὅπερ τὸ περιττόν, ὅμως δὲ δεῖ αὐτὸ μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος καὶ τοῦτο καλεῖν ἀεὶ διὰ τὸ οὕτω πεφυκέναι ὥστε τοῦ περιττοῦ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι. V. g. la triade ; et en général

d'un groupement essentiel entre certaines idées : il y a, entre les idées, des séries où elles se rangent naturellement par subordination ou coordination (269). Ces exigences ou ces répugnances mutuelles s'expriment en des formules dont l'anthropomorphisme nous aidera à comprendre les métaphores du *Sophiste*. (270).

II. — *Le* Parménide *ne pose pas le problème de la communauté des genres : il l'entrevoit pourtant et, par avance, limite cette communauté dans les bornes classiques de la théorie des Idées. Le problème était en germe dès avant le* Parménide, *dans la question du langage.*

Ce qui préoccupe Socrate, au début du *Parménide*, c'est beaucoup moins la relation mutuelle des idées que la relation des idées aux choses.

Les rapports mutuels entre certaines idées sont supposés connus. Il y a des idées qui ne sont ce qu'elles sont que par rapport à d'autres idées (271). Ces relations entre les idées sont parallèles de relations entre leurs homonymes sensibles (272). L'aporie qui se pose n'est pas d'expliquer

ἀλλ' ὅμως οὕτως πέφυκε. καὶ ἡ τριὰς καὶ ἡ πεμπτὰς καὶ ὁ ἥμισυς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε οὐκ ὧν ὅπερ τὸ περιττὸν ἀεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐστι περιττός. Même raisonnement pour le pair.

(269) On ne peut se fonder sur le fait que presque tous les exemples sont pris dans les nombres pour prétendre qu'il n'y a pas là subordination entre idées. La formule est très généralisée (104 B, 105 A). Cf. 104 B. οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τἀναντία. Si la neige ne peut recevoir que le froid, c'est qu'à l'idée de neige (et il y en aura même d'après le *Parménide*) est liée nécessairement celle du froid.

(270) Le feu n'*osera jamais* (οὐ μέντοι ποτὲ τολμήσειν, 103 D) recevoir le froid; les contraires *ne veulent* pas se transformer les uns dans les autres (οὐκ ἄν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι 103 C).

(271) *Parm.*, 133 C/D. Ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἵ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὑτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δή τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕδαστα ἐπονομαζόμεθα·

(272) *Ib.* D. τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὑτά ἐστιν ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἴδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ' οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως.

l'interpénétration des choses en soi, mais de savoir s'il y a, entre ces deux séries parallèles de coordinations logiques, une influence autre que leur parfaite correspondance (273). Cette influence avait toujours été affirmée sans être définie en formules strictes. Tout ce que le *Phédon* avait proclamé indiscutable, c'est que la nature de chaque chaînon de la série sensible ne dépendait que de la nature du chaînon correspondant de la série intelligible. Le *Phédon* affirmait ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως que, par le beau seulement, devient beau tout ce qui est beau : ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά (274). Mais, sur la for-

(273) C'est la question posée 131 A : comment faut-il entendre la participation? On examine toutes les réponses possibles : par déploiement (131 B) ou division (131 C-E), par unité de synthèse (132 A-B), par unité de la pensée (132 C), par unité de type ou de paradigme (132 D-E). On conclut, non point qu'il faut abandonner la participation, mais qu'il en faut chercher une autre explication : 133 A. Οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τἆλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλά τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει. M. RITCHIE (*Sur le Parménide de Platon*, dans la Bibliothèque du Congrès international de Philosophie. Histoire de la Philosophie, 1902, surtout, p. 181, 182) a bien montré que la critique du *Parménide* ne détruit pas l'essentiel de la théorie des Idées; M. Ritchie croit pourtant à une « refonte » de la théorie dans les derniers dialogues. Le résultat de la critique du *Parménide* n'est pas 1°) l'abandon d'une certaine réalité des universaux; 2°) ni la restriction de la doctrine à une classe déterminée d'universaux; 3°) ni la substitution d'idées transcendantes à des idées immanentes; 4° ni l'adoption du conceptualisme au lieu du réalisme. Cf. encore son chapitre V dans *Plato* (Edimbourg 1902). — La plus grande difficulté soulevée dans le *Parménide* est précisément de savoir si, entre les idées qui sont en mutuelle relation et leurs copies ou éponymes sensibles qui sont aussi en mutuelle relation, il y a une relation effective et non pas seulement parallélisme (133 B-134 A); la participation était un mot pour affirmer cette relation ; on a montré les obscurités et les difficultés cachées sous ce mot ou les autres mots semblables, dont on était porté à se contenter facilement; on va finir par affirmer que pourtant cette relation est nécessaire.

(274) Cf. dans le *Phédon* tout l'exposé du δεύτερος πλοῦς. Le principe est proclamé 100 D/E en son imprécision reconnue et acceptée.—100 D. Τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία (ici entre idées et sensibles) [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται]καλά.

mule exacte de cette influence, παρουσία ou κοινωνία, il avouait son impuissance à obtenir une certitude et laissait voir, en même temps, son peu de souci de la trouver (275). Il n'y a donc point miracle à ce que le *Parménide* connaisse et développe les difficultés nombreuses auxquelles donnent lieu les formules de participation ou d'imitation. Il n'en proclame pas moins que, s'il n'y a pas, entre ces deux séries de coordinations logiques, une influence autre que leur parallélisme, cet isolement des deux parts abolit toute connaissance; pour nous, la connaissance des intelligibles et, pour Dieu, la connaissance des sensibles (276).

(275) Peu de souci de trouver une formule plus claire, parce que telle quelle, la théorie lui semble fournir le plus sûr principe d'explication du devenir : Τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρινασθαι καὶ ἄλλῳ κ. τ. λ. La preuve c'est que, dans les cas particuliers, lorsqu'on rejettera sa « formule appliquée » de participation (c'est la grandeur qui fait grand, etc.), il se contentera de remonter, d'hypothèse en hypothèse, c'est-à-dire de formule plus déterminée en formule plus générale, à la formule d'ensemble: vg.101 C. οὐκ... ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ. C'est là, entre parenthèses, tout le mystère de cette fameuse régression. Mais, malgré cette insouciance d'une précision absolue, l'aveu du flottement entre les diverses formules de parousie ou participation semble bien un soupçon de leurs difficultés spéciales.

(276) *Parm.* 133 C à 135 D. La science en soi est science de la vérité en soi, chacune des sciences en soi science de chacun des êtres en soi. La science à notre portée (παρ' ἡμῖν) à son tour, est science de la vérité à notre portée, et chacune des sciences telles, science des êtres tels. Or les αὐτὰ τὰ εἴδη ne sont ni en notre possession (οὐκ ἔχομεν) ni en notre portée (παρ' ἡμῖν) Ils sont connus par la science en soi, que nous n'avons pas. Donc les idées sont pour nous inconnaissables. — Mais voici plus terrible encore. Dieu, qui participe évidemment à la science la plus exacte, ne pourra pas, avec la science en soi, connaître les choses qui sont παρ' ἡμῖν. Car et ces choses et les choses en soi n'étant relatives, de chaque côté, qu'à elles-mêmes, ni la puissance divine, ni la science divine ne sauraient ni commander ni connaître soit nous, soit rien de ce qui est à nous, pas plus que notre puissance ou notre science commander aux idées ou connaître la divinité. Ainsi l'on arrive à cette étrange chose de priver Dieu de la connaissance. — Qu'il y ait une solution, c'est ce que dit Platon lui-même (133 B) : la difficulté est insoluble pour quiconque n'est pas très savant, très bien doué, très apte à suivre une discussion subtile. Cf. la même idée rappelée 135 B et la déclaration de

Mais relations mutuelles des idées aussi bien que relations des idées aux choses demeurent certaines, de cette certitude que fonda toujours, pour Platon, la nécessité de la science. La position du *Phédon* est donc conservée. Et pourtant on prévoit qu'elle peut être élargie.

Ce qui semblerait au jeune Socrate un prodige, ce qu'il propose un peu comme un tour de force dialectique, ce serait de montrer la contrariété au sein même des Idées(277). Que les semblables devinssent dissemblables, que genres et idées pussent recevoir en eux ces « passions » opposées; voilà qui vaudrait d'être admiré (278). Mettre bien chacune à part les Idées : ressemblance et dissemblance; pluralité et unité; mouvement et repos; puis, démontrer que, en elles-mêmes, elles peuvent se mélanger et se séparer; voilà qui serait digne d'un bon dialecticien (279).

Mais, avant d'appliquer à l'Unité de Parménide ce traitement extrême, on pose les limites qui ne doivent pas être franchies et, par là, peut-être, on fournit une règle à qui voudra mesurer la portée de la seconde partie du *Parménide*. Limites et règles sont celles du *Phédon*. Il faut garder l'existence des idées et, bien mieux, que rien n'est dont il n'y a idée (280); il faut garder, à chaque idée, sa

135 C : détruire les idées est détruire la science. Que la solution soit à chercher dans une relation entre la série intelligible et la série sensible et dans une relation réelle, cela ressort de toute cette première partie du *Parménide*. Maintenant, on peut douter que, même après le *Sophiste*, cette relation effective soit définitivement éclaircie.

(277) *Parm.* 129 B. Εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὅμοια τις ἀπέφαινεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν... Ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι.

(278) *Parm.* 129 C. Εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς ἀποφαίνοι ταναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν.

(279) 129 D/E. Ἐὰν δέ τις, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ'αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων.

(280) Que rien n'est dont il n'y a idée; c'est une conclusion à laquelle aboutissait, malgré lui, la pensée de Socrate et devant laquelle il reculait (130 B à E). Il y a eidos et du juste et du beau et du bon,

délimitation bien nette (281); il faut enfin garder, à chaque idée, son identité persistante (282), sans quoi l'on ne saura plus où tourner sa pensée, parce que l'on aura ruiné à fond la vertu de la dialectique : καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ (283). Donc, si, d'une façon quelconque, on est forcé de mettre dans les idées quel-

assurément. Mais de l'homme, du feu, de l'eau et de tout ce qui pourrait paraître ridicule : un poil, de la boue, une taché? Là-dessus Socrate confesse s'être trouvé souvent dans l'embarras. L'hypothèse était naturelle que, dans ces choses aussi, il y avait identité et donc idée : ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτόν (D). Mais dès qu'il s'engage dans cette voie, il a peur de s'enfoncer dans un abîme de frivolité εἴς τινα βυθὸν φλυαρίας et d'y perdre sa pensée. L'admission de telles idées paraît d'ailleurs si étrange (μὴ λίαν ᾖ ἄτοπον). Frayeur de jeunesse, répond Parménide, d'une jeunesse non encore saisie par la philosophie comme elle le sera plus tard et qui fait encore cas de l'opinion des hommes. L'heure viendra où Socrate ne méprisera plus ces choses qui paraissent vulgaires (ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις, 130 E). Et, de fait, on n'a qu'à se reporter au *Sophiste* 227 A-D pour trouver appliquée, à la méthode dialectique, la même largeur de vue. La méthode scientifique n'a qu'un but : découvrir les parentés ou les différences entre les arts et les sciences; tout a pour elle même valeur; elle trouve son gain logique aussi bien avec l'exemple de la chasse aux poux qu'avec l'exemple de la grande stratégie. B. Τοῦ κτήσασθαι ἕνεκα νοῦν πασῶν τεχνῶν τὸ συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενὲς κατανοεῖν πειρωμένῃ τιμᾷ πρὸς τοῦτο ἐξ ἴσου πάσας, καὶ θάτερα τῶν ἑτέρων κατὰ τὴν ὁμοιότητα οὐδὲν ἡγεῖται γελοιότερα. σεμνότερον δέ τι τὸν διὰ στρατηγικῆς ἢ φθειριστικῆς δηλοῦντα θηρευτικὴν οὐδὲν νενόμικεν, ἀλλ' ὡς τὸ πολὺ χαυνότερον. — Que l'on doive garder l'existence des idées, c'est ce que prouve la ruine de la science qu'entraînera quiconque, à la suite de ces critiques, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, ne laissera pas subsister les idées : αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι (135 B). Comparer Brochard, *loc. cit.* p. 8.

(281) *Ib.* μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου.

(282) 135 C μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι.

(283) Nous donnons le texte complet après l'avoir ainsi décomposé pour les besoins de la discussion. 135 B/C. Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. Le vrai mérite de Socrate (traduisons, de toute la philosophie de Platon jusqu'au *Parménide*) a été de bien comprendre la nécessité de garder les idées, malgré les difficultés et les impré isions inévitables. Τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ᾐσθῆσθαι.

Mais il est instrument nécessaire de la science qui se fait et de la science qui s'enseigne.

Or, si ce langage extérieur peut ne traduire qu'en équivalences la pensée qui s'en sert comme d'un instrument imparfait, le langage intérieur qu'est la pensée elle-même doit tendre à reproduire en valeur exacte la réalité (293). Mais la διάνοια, parole intime et silencieuse de l'âme (294), se compose des mêmes éléments que la parole extérieure : elle est, même en son expression la plus simple, une liaison. Tout langage, si minime soit-il, lie un verbe à un nom; action, inaction, existence de ce qui est ou de ce qui n'est pas, rien de tout cela ne peut s'exprimer que par un entrelacement de nom et de verbe : la proposition la plus élémentaire est une πρώτη συμπλοκή (295). La plus minime pensée sera donc fausse s'il n'y a pas, entre les réalités suprasensibles, possibilité de liaison. C'est l'entrelacement des idées qui rend le langage possible : διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν (296). Traduire l'immutabilité et l'individualité des idées par leur absolue incommunicabilité, c'est supprimer à tout jamais

(293) Déjà le texte cité 435 A admet que la conception intérieure est plus vraie que son expression : ἀπὸ τοῦ ἀνομοίου γε ἢ ὃ διανοούμενος φθέγγομαι, εἴπερ τὸ λάβδα ἀνόμοιον ἐστι τῇ ἢ φῆς σὺ σκληρότητι.

(294) *Théétète*. 189 E-190 A. Ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν. — *Sophiste*, 263 E. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια ;

(295) Le *Sophiste* distingue, 262 A, les ὀνόματα et les ῥήματα (comme, dans le *Théétète*, 206 D, le λόγος était : τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων. — *Kratyle*, 431 B/C. Εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγος γάρ που, ὡς ἐγῷμαι, ἡ τούτων σύνθεσίς ἐστιν). Ni les uns ni les autres à eux seuls ne font un λόγος. 262 C : οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτω. οὔτ' ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ' ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἂν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. Τότε δ' ἥρμοσέν τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλόκη, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτός τε καὶ σμικρότατος.

(296) *Sophiste* 259 E, où l'on montre que séparer tout de tout τό γε πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν est détruire tout ce qui est art et philosophie; c'est le fait ἀμούσου τινος καὶ ἀφιλοσόφου.

tout discours : τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων (297). L'âme, qui, autant qu'il est en elle, cherche à atteindre directement en leur nature absolue les réalités suprasensibles, ne pourra s'en rendre compte à elle-même en un discours vrai qu'autant que les liaisons qu'elle établit entre les genres logiques reproduiront des liaisons véritables (298). Si, dans le langage, certains mots peuvent se lier à d'autres et certains s'y refusent, il faut, pour qu'il y ait vérité dans la pensée, qu'on suppose, entre les réalités suprasensibles, pareilles rencontres et pareilles incompatibilités. En dehors même de la question du non-être, la théorie des Idées devait aboutir par elle-même à ce développement naturel de la κοινωνία. Si l'on ne pense que par liaisons, si rien ne vaut dans le sensible que par imitation ou participation ou ce qu'on voudra de l'intelligible, on ne peut penser même le monde de l'expérience qu'en supposant, dans l'intelligible, des coordinations parallèles aux coordinations établies pour le sensible.

Il est vrai que, ces mutuelles relations des sensibles, la théorie de la causalité du *Phédon* (299) semble un instant les nier ou, tout au moins, les dédaigner. Socrate ne croit plus que l'homme s'accroisse par addition de chaque élément nutritif à la partie convenable du corps (300). Mais il ne croit plus aussi que ce soit par deux que la décade

(297) *Ibid.*

(298) *Théétète*. On appelle διανοεῖσθαι (189 E) λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. La vue des choses est donc directe; c'est la réflexion, le retour sur cette vue, qui fait la διάνοια. Τοῦτο γάρ μοι ἐνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. C'est une dialectique intérieure par questions et par réponses.

(299) *Phédon*. 95 E à 102 A.

(300) 96 C/D. Τοῦτο γὰρ ᾤμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· (à savoir διά τί ἄνθρωπος αὐξάνεται)· ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν σμικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.

dépasse huit, que ce soit l'addition de un à un qui fasse devenir deux ce qui était un (301). Ce qui devient un le devient par participation à l'unité; deux, par la dyade; multiple, par la pluralité (302). D'une façon générale : rien ne peut revêtir une qualité nouvelle que par une participation directe à l idée de cette qualité (303). L'enchaînement apparent des sensibles ne semble devoir s'expliquer que par la participation de chaque chaînon sensible à une idée spéciale : les relations du devenir s'expliquent par une multiplicité simultanée ou successive de participations mutuellement indépendantes. Mais cette apparition simultanée de plusieurs idées en un même objet ramène immédiatement la question des liaisons et de leur valeur. Notre pensée ne peut accepter que les contraires se côtoient dans le même être, dans le même instant et dans le même rapport; notre pensée, d'autre part, ne peut poser dans les êtres certaines qualités sans être contrainte à leur en adjoindre d'autres. Il faut donc que, dans la réalité, certaines idées s'excluent ou s'appellent mutuellement. Les liaisons du devenir ne traduisent donc pas seulement des participations, elles traduisent aussi des liaisons. Aussi, quand le *Cratyle* proclamera qu'il faut étudier les choses en elles-mêmes et non dans un langage tout fait, il saura que leur nature ne se révèle pas dans un examen dispersé de ces unités suprasensibles, mais dans une recherche

(301) *Ib.* 96 E. 97 A. Il ne croit plus περὶ τούτων... τὴν αἰτίαν εἰδέναι. Bien plus il n'accepte pas que deux se fasse par cette addition de un à un. Quand ils étaient à part, ils étaient chacun un et il n'y avait point deux; donc ce serait leur rapprochement mécanique qui les aurait faits deux : αὕτη ἄρα αἰτία αὐτοῖς ἐγένετο δυοῖν γενέσθαι, ἡ σύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι. Quand on divise un, ce n'est pas la division qui fait deux; sans quoi il y aurait (97 B) deux façons contraires d'engendrer deux.

(302) 101 C. καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἓν ἔσεσθαι.

(303) *Ib.* auparavant καὶ μέγα ἂν βοῴης ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὸν τῆς ἰδίας οὐσίας ἑκάστου οὗ ἂν μετάσχῃ.

sérieuse de leurs liaisons essentielles; δι' ἀλλήλων γε, εἴ πῃ συγγενῆ ἐστιν, καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν (304).

III. — *La Communauté du* Sophiste *répond au double problème de l'inhérence et de l'erreur. Mais elle le dépasse : elle permet l'explication du devenir tout en sauvegardant l'identité immuable des Idées : liaisons et séparations se font par des intermédiaires ; et c'est là le gain essentiel du Sophiste.*

La communauté des genres était donc exigée par la théorie classique des Idées : le langage extérieur ou intérieur, la dialectique, qui n'est que le langage intérieur guidé par des règles scientifiques, supposaient entre les intelligibles des liaisons essentielles. Mais ce sont les difficultés contemporaines sur la question du langage qui amènent à sa pleine clarté la théorie latente de la κοινωνία.

De ces difficultés, l'une était ancienne : c'est celle de l'erreur. Nous avons vu qu'elle pose le problème du non-être: affirmer la possibilité de la pensée ou de l'énonciation fausses, c'était affirmer qu'on peut penser ou dire exister ce qui n'existe pas; mettre le non-être, dit Platon comme ses adversaires, dans le langage et dans la réalité. Après avoir longtemps admis que le non-être ne peut ni se concevoir ni se formuler (305), nous avons vu que Platon a enfin pris le parti de tourner la difficulté en réduisant l'idée de non-être à l'idée d'autre. Mais transformer « A n'est pas B » en cette nouvelle proposition « A est autre que B » n'était pas échapper au reproche plus général qui visait toute formule d'inhérence (306).

Vous n'avez pas le droit d'attribuer à une même chose

(304) *Kratyle.* 438 E. Διὰ τίνος ἄλλου οὖν ἔτι προσδοκᾷς ἂν ταῦτα (= τὰ ὄντα) μαθεῖν ; ἆρα δι' ἄλλου του ἢ οὗπερ εἰκός τε καὶ δικαιότατον, δι' ἀλλήλων γε, εἴ πῃ συγγενῆ ἐστιν, καὶ αὐτὰ δι' αὐτῶν ;

(305) Cf. *Théétète* 187 D-189 B. *Euthydème* 284 A-D, 285 E-286 B. Cf. D. Peipers, *Ontologia Platonica*, p. 155 à 165.

(306) Cf. L. Campbell. *Introduction*, p. lxxxi suiv. Th. Gomperz, p. 594-602 et surtout M. Natorp, p. 285 à 296.

plusieurs noms. Quand, à un même homme, vous appliquez couleur, forme, taille, défauts et vertus, vous le dites par là autre chose qu'homme ; le posant un, vous le faites en même temps plusieurs (307). Or, il est impossible qu'un soit plusieurs et plusieurs un. Vous ne direz donc pas : l'homme est bon; mais seulement : le bon est bon, l'homme est homme (308). Ainsi les seules propositions qui restent possibles sont les propositions d'identité.

Platon résout l'objection en la ramenant à un problème plus général : c'est avec tous ceux, unitaires ou pluralistes, matérialistes ou amis des εἴδη, qui prétendent expliquer l'être qu'il veut discuter la question de la communauté des genres (309). Il faut nier toute communication ou toute séparation entre les idées ou bien accepter pour les unes et refuser pour les autres la possibilité de liaison mutuelle (310). Or, rejeter toute communication mutuelle des idées est s'interdire toute thèse sur l'être. L'existence est un eidos parmi les autres : on n'aura pas le droit de l'appliquer, plus que toute autre idée, à un objet quelconque. Ni le mouvement ni le repos ne pourront être dits exis-

(307) *Soph.* 251 A/B. Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναί φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τἆλλα δή κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

(308) *Ib.* Ὅθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν· εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. Tout le monde s'accorde à mettre, parmi ces adversaires, Antisthène; et très probablement il faut lui ajouter les Mégariques et diverses sectes éristiques. Cf. Campbell, p. 137, note 2. Horn, p. 326, note 1. Gomperz, p. 601 (les Néo-Eléates ou les Mégariques et leur allié Antisthènes) et p. 181 à 193. Apelt, *Commentaire*, p. 159, note 9, et *Beiträge*, p. 89.

(309) 251 C/D. Ἵνα τοίνυν πρὸς ἅπαντας ἡμῖν ὁ λόγος ᾖ τοὺς πώποτε περὶ οὐσίας καὶ ὁτιοῦν διαλεχθέντας, ἔστω καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, ὅσοις ἔμπροσθεν διειλέγμεθα, τὰ νῦν ὡς ἐν ἐρωτήσει λεχθησόμενα.

(310) 251 D-252 A.

ter (311). Si la simple formule « A existe » devient impossible, à plus forte raison, pouvons-nous penser, tomberont les jugements d'identité prônés par l'adversaire.

Réduire la possibilité de liaison au seul eidos d'être serait également intenable. Nous pourrions peut-être traduire : qui pose « A est A » doit accepter « A est non-B. » Platon dit : « Vous ne pouvez refuser à toutes choses « l'affection d'altérité » sans vous contredire vous-même. Le langage vous impose et le εἶναι et le χωρίς et le τῶν ἄλλων et le καθ'αὑτό. Comme Euryclée vous portez, en votre propre sein, votre réfutation (312) ».

D'autre part, le principe de contradiction est inviolable; vous ne pouvez identifier le mouvement au repos; vous acceptez donc que toutes les idées ne soient pas également susceptibles de se mélanger (313). Donc, à côté de votre sophistique, s'établira la vraie science du philosophe : la dialectique. Elle seule saura quels genres peuvent s'unir et quels autres s'y refusent; quels genres spéciaux relient ensemble tous les autres et permettent leur mélange;

(311) 252 A. Ταχὺ δὴ ταύτῃ γε τῇ συνομολογίᾳ πάντα ἀνάστατα γέγονεν, ὡς ἔοικεν, ἅμα τε τῶν τὸ πᾶν κινούντων καὶ τῶν ὡς ἓν ἱστάντων καὶ ὅσοι κατ' εἴδη τὰ ὄντα κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα εἶναί φασιν ἀεί· πάντες γὰρ οὗτοι τό γε εἶναι προσάπτουσιν, οἱ μὲν ὄντως κινεῖσθαι λέγοντες, οἱ δὲ ὄντως ἑστηκότ' εἶναι. Même impuissance dans ceux qu'on avait appelés les διακριβολογουμένοι. Tous, unitaires ou pluralistes (252 B) κατὰ πάντα ταῦτα λέγοιεν ἂν οὐδέν, εἴπερ μηδεμία ἔστι σύμμειξις.

(312) 252 B/C. Ἔτι τοίνυν ἂν αὐτοὶ πάντων καταγελαστότατα μετίοιεν τὸν λόγον οἱ μηδὲν ἐῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν. — Τῷ τε εἶναί που περὶ πάντα ἀναγκάζονται χρῆσθαι καὶ τῷ χωρὶς καὶ τῷ τῶν ἄλλων καὶ τῷ καθ'αὑτὸ καὶ μυρίοις ἑτέροις, ὧν ἀκρατεῖς ὄντες εἴργεσθαι καὶ μὴ συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις οὐκ ἄλλων δέονται τῶν ἐξελεγξόντων, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον οἴκοθεν τὸν πολέμιον καὶ ἐναντιωσόμενον ἔχοντες, ἐντὸς ὑποφθεγγόμενον ὥσπερ τὸν ἄτοπον Εὐρυκλέα περιφέροντες ἀεὶ πορεύονται.

(313) 252 D. — Τί δ', ἂν πάντα ἀλλήλοις ἐῶμεν δύναμιν ἔχειν ἐπικοινωνίας ; — Τοῦτο μὲν οἷός τε κἀγὼ διαλύειν — Πῶς ; — Ὅτι κίνησίς τε αὐτὴ παντάπασιν ἵσταιτ' ἂν καὶ στάσις αὖ πάλιν αὐτὴ κινοῖτο, εἴπερ ἐπιγιγνοίσθην ἐπ' ἀλλήλοιν — Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γέ που ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, κίνησίν τε ἵστασθαι καὶ στάσιν κινεῖσθαι ; — Πῶς γὰρ οὔ ;

quels autres les pénètrent tous pour y opérer les séparations (314). Elle sera la science parfaite des rapports des idées avec les sensibles aussi bien que de leurs rapports mutuels. Elle saura montrer : par dessus la pluralité discontinue des sensibles, l'unique ἰδέα qui leur sert de lien; sous l'unité de l'eidos, la diversité des εἴδη qu'elle englobe; à travers les multiples εἴδη, l'eidos unique qui circule et leur prête son unité; enfin l'individualité séparée des multiples εἴδη qui demeurent sans aucun lien (315).

(314) 253 B/C. — Τί δ' ; ἐπειδή καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν, ἆρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται ; καὶ δή καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἄττ' αὖτ' ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια ; or nous sommes là tombés sur la science des hommes libres ; alors que nous croyions ne chercher que le sophiste, nous avons trouvé le philosophe (donc il semble bien qu'on n'aura pas besoin d'un nouveau dialogue pour achever la trilogie annoncée, sophiste, philosophe, politique). 253 D. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι ;

(315). 253 D/E. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς ὁρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. Nous avons adopté, pour la traduction de μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, l'interprétation de M. Natorp, p. 286. 1. « Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit sinnlich einzelner und getrennter Gegenstände (ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς) in einer auf sie alle sich erstreckenden (also ihre unbestimmte Mehrheit in bestimmter Allheit begreifenden) Begriffseinheit (μίαν ἰδέαν) z. B. Rot.» C'est cette interprétation qui nous donne le droit de dire que la dialectique étudie les rapports des idées aux sensibles aussi bien que les rapports mutuels des idées. Il nous semble que l'interprétation de M. Apelt (*Comment.* p. 166, note 12) n'arrive pas, plus que toute autre qui refuse de voir dans ἑνὸς ἑκάστου des sensibles au lieu d'idées ,à donner un sens distinct et clair à chacune des deux premières phrases. On est obligé de supposer, dans la première, une hiérarchie de genre et d'espèces, et, dans la seconde, une hiérarchie entre idées fondée sur autre chose que l'espèce et le genre; « velut, dit M. Apelt, τοῦ κάλλους notioni subjuncta sunt uirtutes astra circuli. » Or ce sont là des espèces du genre beau : elles ne peuvent être subsumées sous le beau qu'en tant que belles. Les

Le dialecticien doit savoir quels genres pénètrent tous les autres pour permettre entre eux l'union ou la séparation. C'est que, tout en établissant la κοινωνία, il fallait sauver l'immutabilité des idées : Platon y arrive par l'emploi des intermédiaires ou de ce qu'on a heureusement appelé *les intervalles* (316).

L'intermédiaire de liaison, l'intervalle où s'opère le rapprochement des idées, c'est l'eidos d'être. L'être est applicable à tout, même au non-être. Mais, qu'on le lie à deux termes absolument opposés, on n'aura pas ainsi détruit leur opposition. Dire exister et le mouvement et le repos n'est pas s'exposer à confondre mouvement et repos par l'identification de chacun de ces termes à un troisième (317). Même dans cette application absolue de l'être à toute chose qu'on dira exister, on ne prétend point que le terme auquel on applique l'être épuise l'être. Le mouvement est, mais l'être n'est pas seulement mouvement. Ou encore : *être* ne signifie pas *identité*. Sans quoi dire exister le mouvement et le repos, ce serait dire identiques le mouvement

mots où se résume la théorie 254 B : τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων sont assez peu clairs pour que chacune des interprétations adverses s'y appuie. Si M. Apelt ne veut pas traduire la première hiérarchie par une subsumption des sensibles sous l'idée, c'est qu'il part d'un principe arrêté. « Hoc autem ante omnia tenendum puto, agi h. l. non de individuis, quae in mundo mutationis fluctibus obnoxio posita et a dialectica aliena sunt, sed de solarum notionum inter se rationibus. » Nous ne voyons pas pourquoi la dialectique, qui a toujours eu pour un de ses rôles de retrouver, dans la pluralité sensible, l'unité de l'idée, serait ici réduite aux seuls rapports mutuels des idées. M. Campbell interprète plus largement toutes ces subsumptions, p. 145, note 14 . Many particulars are comprised in one universal, and many such universals again unite in one.

(316) M. Rivaud, p. 328 : « Les exposés du *Sophiste*, du *Parménide*, du *Philèbe*, du *Politique*, ne diffèrent que par des détails. Partout la nature du changement apparaît dans l'opposition des contraires, dans l'intervalle que remplissent leurs variations et leurs dégradations innombrables. Là est le devenir. » Cf. p. 322 sur la théorie des contraires dans le *Phédon* et tout le chapitre V.

(317) Cf. 250 A/D toute la démonstration de l'hétérogénéité de l'être par rapport au repos et au mouvement.

et le repos (318). Enfin, outre son application absolue, le concept d'être peut recevoir une application relative (319). Platon ne fait que l'indiquer et seulement par contraste avec l'idée d'autre. Mais il est peut-être permis de penser que ce sens relatif de l'être explique pour lui les propositions d'inhérence : l'homme est bon, A est B. Du moment où l'être devient copule (320) et non plus formule d'absolue équation, les attributions deviennent attributions partielles, sous un rapport donné, dans une mesure donnée. C'est ainsi que deux attributions opposées peuvent se côtoyer ou se succéder dans le même être sans contradiction. « Nous ne nous fâcherons plus quand on dira que le mouvement est le même et que le mouvement n'est pas le même (321) ». Il est le même, en effet, en tant qu'il participe du même par rapport à soi. Mais, par rapport à tout le reste, il n'est pas le même, en tant qu'il participe de l'autre, qui le sépare de tout ce qui n'est pas lui (322).

(318) 255 B-C. Ἀλλ' ἄρα τὸ ὂν καὶ τὸ ταὐτὸν ὡς ἕν τι διανοητέον ἡμῖν ; — Ἴσως — Ἀλλ' εἰ τὸ ὂν καὶ τὸ ταὐτὸν μηδὲν διάφορον σημαίνετον, κίνησιν αὖ πάλιν καὶ στάσιν ἀμφότερα εἶναι λέγοντες ἀμφότερα οὕτως αὐτὰ ταὐτὸν ὡς ὄντα προσεροῦμεν. — Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε ἀδύνατον. — Ἀδύνατον ἄρα ταὐτὸν καὶ τὸ ὂν ἓν εἶναι.

(319) Nous avons déjà cité une partie de ce texte, note 44. L'autre et l'être sont-ils une seule chose? L'autre est toujours relatif. Si, comme l'être, il pouvait être aussi bien absolu que relatif, une chose pourrait être autre sans être autre qu'autre chose. 255 C/D. Ἦ τοῦτο (l'autre) καὶ τὸ ὂν ὡς δύ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἑνὶ γένει διανοεῖσθαι δεῖ ; — Ἀλλ' οἶμαί σε συνχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι. — Τὸ δέ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον· ἢ γάρ ; — Οὐκ ἄν, εἴ γε τὸ ὂν καὶ τὸ θάτερον μὴ πάμπολυ διεφερέτην· ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμποῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν ὥσπερ τὸ ὄν, ἦν ἄν ποτέ τι καὶ τῶν ἑτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον· νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ᾖ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι.

(320) Gomperz, p. 185.

(321) 256 A. Τὴν κίνησιν δὴ ταὐτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταὐτὸν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον.

(322) 256 A/B. Οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταὐτὸν καὶ μὴ ταὐτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὁπόταν μὲν ταὐτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτοῦ πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταὐτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὖ θατέρου. δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταὐτοῦ γέγονεν.οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὖ λέγεται πάλιν οὐ ταὐτόν Platon ajoute une petite phrase qui a suscité bien des difficultés. « Si donc, de quelque manière,

L'autre est, en effet, lui aussi, un eidos à part. Il n'a pas, comme l'être, valeur absolue et valeur relative; il ne s'emploie qu'en relation. Il est donc essentiellement intermédiaire ou intervalle. Tout ce qui est, tout ce qui a son individualité propre, c'est l'*autre* qui sert à le séparer du reste, à lui permettre de *n'être pas* tout le reste, tout en *étant* (323). Ainsi beaucoup de choses, à la fois, sont et ne sont pas, et cela sans contradiction; car elles sont, en tant que participant à l'existence, et elles ne sont pas tout ce qui est autre qu'elles-mêmes (324). L'eidos d'être lui-même,

le mouvement lui-même venait à participer du repos, il n'y aurait rien d'étrange à l'appeler stable? On le ferait avec beaucoup de justesse, si nous continuons à convenir que, parmi les genres, les uns peuvent se mêler et les autres non. Οὐκοῦν κἂν εἴ πῃ μεταλάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν ; Ὀρθότατά γε, εἴπερ τῶν γενῶν συγχωρησόμεθα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μείγνυσθαι, τὰ δὲ μή. Ce qu'il y a de plus embarrassant est peut-être la réponse. Heindorf, après προσαγορεύειν, suppose une lacune, et non sans quelque vraisemblance. Dans la question, M. Apelt fait avec raison ressortir le πῃ qui limite la généralité de l'hypothèse. Mais il a tort, selon nous, de prétendre expliquer cette participation du mouvement au repos par le mouvement et le repos inhérents à chaque idée : le mouvement des Idées est une hypothèse et nous serions heureux de l'avoir démontrée improbable. La participation du mouvement au repos est possible à comprendre d'une façon plus simple pour Platon comme pour nous: nous savons qu'il admet des mouvements réguliers, que cette loi y met pour lui une identité, que cette identité est une permanence, un repos (Cf. M. Campbell, p. 154, n. 18. «Yet there is a tendency in this dialogue to attribute necessity or permanence to the idea of motion. » Nous avons vu que cela est vrai pour toute la philosophie de Platon). Il faut noter aussi, peut-être, que Platon ne dit pas : αὐτὴ κίνησις αὐτῆς στάσεως. Ce n'est peut-être pas du repos en soi, mais d'une espèce de repos que le mouvement participe. Quant à la réponse, elle pourrait s'expliquer. «Nous aurions raison, puisque nous ne ferions là qu'appliquer la théorie de la communauté des genres.» Mais, dans cette théorie, il y a deux parties : les liaisons et les exclusions. Les exclusions semblent ne pas devoir être rappelées ici. En bon élève, Théétète ramène la générale règle tout entière sans s'arrêter. Comparer Brochard (*loc. cit.*, p. 29 et note 1); pour lui, cette participation n'est présentée qu'à titre d'hypothèse, hypothèse démentie par toute la thèse antérieure.

(323) 255 E. Ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

(324) 256 E. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη

parce qu'il est hétérogène à tout autre eidos, par là même participe à l'idée d'autre et, par là même, n'est pas (325). Cette non-existence de l'être doit être posée autant de fois que l'on pose une existence déterminée, mouvement, repos, ou quoi que ce soit; car cette existence déterminée, qui participe à l'être, n'épuise pas l'être et donc n'est pas l'être (326).

Ainsi chaque eidos renferme à la fois l'être et le non-être; l'être en quantité multiple et le non-être en mesure infinie; multiplicité d'attributions positives et infinité de distinctions négatives (327). Par là même on pose, au sein de l'être, une infinité de non-être. On a donc, dans l'unité de l'idée, la multiplicité; dans son identité, la dissemblance; dans son existence, la non-existence. Le τέρας du jeune Socrate est réalisé. Pourtant les limites que posait la première partie du Parménide ne sont pas franchies; chaque idée garde en elle-même sa détermination, son identité, son immutabilité. Ce n'est pas ἁμῇ γέ πῃ que le même est autre ou l'autre même ou le grand petit ou le semblable dissemblable. Ce n'est jamais que sous des rapports différents que cette contrariété s'établit dans l'idée; et le passage à un contraire ne s'opère jamais qu'au moyen d'un intermédiaire ou d'un intervalle (328).

τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.

(325) 259 B. Τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γενῶν, ἕτερον δ'ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ σύμπαντα τὰ ἄλλα πλὴν αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι, καὶ τἆλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ σύμπαντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ'οὐκ ἔστιν.

(326) 257 A. Οὐκοῦν καὶ τὸ ὂν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι λεκτέον. — Καὶ τὸ ὂν ἄρ'ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ.

(327) 256 E. Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

(328) 259 C/D. Ce qui serait difficile et beau, ce serait de pouvoir appliquer à ce qu'on entend une réfutation détaillée; et, quand on entend dire *même* en quelque façon ce qui est *autre* et *autre* ce qui est *même*, de faire porter sa discussion sur le sens et le mode précis de

Pour expliquer le devenir, il ne suffisait pas de rattacher chaque apparition, coexistence ou succession de qualités dans le sensible à une inhérence, présence ou participation d'une ou de plusieurs idées. Certaines des liaisons ou exclusions que présentait le devenir paraissaient fondées en nature, c'est-à-dire correspondantes à des liaisons ou exclusions du monde même des intelligibles. Les formules de participation ont donc dû se transporter de la relation des idées aux choses à la relation des idées aux idées. Mais leur premier domaine subsiste. Les sensibles participent encore aux idées (329). Ils participent donc en même temps à leurs exigences ou répugnances naturelles. A la série des coordinations sensibles répond la série des coordinations intelligibles. Mais ce ne sont pas deux parallélismes séparés, l'un ἐν ἡμῖν, l'autre ἐν τῇ φύσει : dans celui qui est en nous, il y a présence ou possession de celui qui est dans l'absolue réalité. La connaissance divine ou science des intelligibles est donc explicative du monde et la connaissance humaine ou science des sensibles peut s'appuyer sur la science des intelligibles (330).

IV. — *Ce n'est pas comme conséquence de la définition par la* δύναμις *que la Communauté des Genres peut introduire, dans les Idées, le mouvement. Rien n'oblige non plus à prendre à la lettre la traduction métaphorique de la* κοινωνία ;

l'identification posée. Mais mettre ces contradictions sans distinction et s'amuser à les porter partout dans les discours, ce n'est point là une réfutation véritable; on voit bien, au contraire, que c'est le fruit prématuré d'un esprit qui n'a fait que commencer à prendre contact avec la réalité. Ὃ καὶ πρόσθεν εἴρηται, τὸ ταῦτα ἑάσαντα ὡς + δυνατὰ + τοῖς λεγομένοις οἷόν τ'εἶναι καθ'ἕκαστον ἐλέγχοντα ἐπακολουθεῖν, ὅταν τέ τις ἕτερον ὄν πῃ ταὐτὸν εἶναι φῇ καὶ ὅταν ταὐτὸν ὂν ἕτερον, ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτων πεπονθέναι πότερον. Τὸ δὲ ταὐτὸν ἕτερον ἀποφαίνειν ἁμῇ γέ πῃ καὶ τὸ θατέρον ταὐτὸν καὶ τὸ μέγα σμικρὸν καὶ τὸ ὅμοιον ἀνόμοιον, καὶ χαίρειν οὕτω τἀναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις, οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενὴς ὤν.

(329) Cf. note 315.

(330) Cf. la difficulté soulevée dans le *Parménide*. 133 D-134 E et notre note 276.

on peut n'y voir que l'expression de relations à la fois logiques et ontologiques entre les Idées; on n'a pas le droit de voir, dans les Idées, des êtres pensants, ni des pensées.

Si l'on peut assigner, à la Communauté des Genres, une origine dont elle sorte « par un développement organique nécessaire », cette origine n'est donc pas à chercher dans la définition de l'être par la δύναμις (331), mais bien dans la théorie des Idées elle-même. Si Platon en est venu à établir ou à préciser, entre les Idées, des relations réglées, ce n'est pas par la nécessité de poser, au sein de ces idées, une puissance d'action et de passion; c'est pour donner, aux liaisons des sensibles, un fondement dans les liaisons des mêmes intelligibles à l'existence desquels les sensibles empruntent leur existence. Ce n'est pas davantage la

(331) M. Horn (p. 333, note 1) se plaint que, pour M. Campbell, le gain essentiel du *Sophiste* soit d'avoir dépassé l'abstraction des concepts être et non-être, en transformant ces concepts en déterminations logiques qui s'accompagnent nécessairement en chaque acte de pensée (logical determinations, both of which are necessarily present in every conception. *Introd.*, p. LXXXIV). Il ajoute : « Hier ist gerade die Hauptsache übersehen. Die Unzulänglichkeit der eleatisch-megarischen Abstraction war wol kaum dadurch zu überwinden, dass Sein und Nichtsein lediglich zu Principien logischer Operationen gemacht werden, vielmehr hat Platon die Erhebung über die eleatische Lehre dadurch vollzogen, dass er das Sein als die Kraft zu wirken und zur leiden definirte. Diese definition, *aus welcher die Lehre von der Gemeinschaft der Gattungen sich mit organischer Notwendigkeit entwickelt* (c'est nous qui soulignons), bildet den Mittelpunkt und Hauptgewinn des « Sophisten », und gerade sie wird unbegreiflicher Weise von Campbell hier mit völligem Stillschweigen übergangen. » Nous croyons que M. Campbell n'a pas trop diminué le rôle de la définition. Cela ne nous empêche pas de protester avec M. Horn contre une conception par trop logique du *Sophiste*. Il n'est pas absolument vrai de dire, avec M. Campbell (*Excursus*, p. 61) « The method becomes less ontological and more logical. » M. Horn dit : le *Sophiste* est le plus ontologique des dialogues (ohne Vergleich das ontologischeste ist) En réalité logique et ontologie ne se séparent pas dans Platon et, sous toutes les affirmations qui nous pourraient paraître purement logiques dans le *Sophiste* parce que nous hésitons à donner à « l'altérité » une existence réelle, il y a une affirmation ontologique : l'être du *Sophiste* et l'autre du *Sophiste* sont, tous les deux, de l'être métaphysiquement vrai.

découverte de cette définition qui détermina la crise à laquelle la κοινωνία, impliquée dans la théorie des Idées, dut de s'exprimer en formule explicite : la crise de développement fut bien plutôt déterminée par le problème de l'erreur et la nécessité d'assigner au non-être un rôle positif et une part à l'existence. La définition de l'Être par le pouvoir de pâtir et d'agir a, dans le *Sophiste*, un rôle argumental et non doctrinal. Aussitôt opérée la transition qu'elle devait faciliter de l'opposition corporel-incorporel à l'opposition mouvement-repos, la définition est, non seulement oubliée, mais positivement laissée de côté. Pas plus pour l'établissement des relations mutuelles entre les idées que pour la détermination positive de la nature de l'Être, on n'éprouve le besoin de rappeler, fût-ce par une simple allusion, la définition offerte aux γιγαντεῖς.

Assurément, si l'on demandait à Platon de définir la mutuelle interpénétration des idées par une puissance réciproque d'action et de passion, Platon n'éprouverait, à ce faire, aucune difficulté. Il y vient de lui-même quand il nous montre en quelles contradictions s'engagent « ceux qui ne veulent permettre que rien puisse être dit autre par communion avec la passion d'altérité, οἱ μηδὲν ἰῶντες κοινωνίᾳ παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν (332). Mais, ce faisant, il revient à une terminologie de lui, beaucoup plus vieille que la définition; il revient à une habitude des dialogues antérieurs de considérer toute relation comme active ou passive et toute acquisition de qualité nouvelle comme une réception, une participation passive. Rien n'est qui n'ait rapport avec autre chose et ce rapport est toujours, en fin de compte, communication ou réception d'une qualité ou d'un état : la simple réflexion sur la nature grammaticale du verbe devait traduire en action ou en passion le rapport que le verbe exprime (333). De cette loi générale, la

(332) 252 B *ad finem*.

(333) Campbell, p. 128, note 13. « The distinction betwen the active and passive verb, wich probably appears here for the first time in

définition de l'être par la δύναμις n'est qu'une formulation passagère et précaire de par sa précision même; Platon est très conscient de l'impuissance de cette « note d'existence » à se transformer en contenu positif de l'être. Quand il abandonne la définition comme telle, rien ne l'empêche de garder la terminologie qui ne fut pas créée pour elle : ayant découvert, entre les idées elles-mêmes, des relations et des participations, il aurait pu, sans être aucunement lié à la définition un instant proposée, appliquer à ces relations et participations sa distinction habituelle entre les faces active et passive de tout ce qui est rapport. Le fait que, dans la longue discussion de la κοινωνία, cette terminologie apparaisse si rarement montre bien que, dans la communauté des genres, ce n'est pas même cette distinction entre l'action et la passion qui joue le rôle important.

On ne peut donc pas se servir d'une liaison nécessaire de la κοινωνία avec la définition de l'être par la δύναμις pour prétendre que cette κοινωνία entraîne, au sein des idées, l'existence d'un mouvement. On peut encore moins rattacher au mouvement de l'ousia ou à la vie du παντελῶς ὄν

Western literature, is used to suggest that knowledge is a movement or process of some Kind.» Nous inclinerions à trouver cettte distinction du verbe actif et passif déjà sous-entendue dans l'exposé de la thèse matérialiste. *Théétète* 155 E : πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει. C'est la traduction en langage ontologique de la négation incluse dans le rejet des propositions d'inhérence et, à plus forte raison, des autres propositions. Platon en a conscience. Quand il a distingué les noms et les verbes, il définit ainsi le verbe : τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα ῥῆμά που λέγομεν. (262 A). Le nom se dit, par contre, ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι (*ib.*). Donc la proposition lie πρᾶγμα πράξει : 262 E. Λέξω τοίνυν σοι λόγον συνθεὶς πρᾶγμα πράξει δι' ὀνόματος καὶ ῥήματος. La γένεσις est l'envers de la πρᾶξις. Elle est donc, tout probablement, l'effet du πάσχειν, c'est-à-dire la passivité : un verbe passif exprime une genèse, Théétète est frappé au lieu de Théétète frappe (ou est assis, etc. 263 A). Le matérialisme du *Théétète* et du *Sophiste* est donc avant tout, un nominalisme statique qui détruit la proposition active comme la proposition passive. L'idéalisme des amis des Idées arrive au même résultat, lui qui ne veut pas voir dans la proposition : « l'ousia est connue » une vraie proposition passive.

cette puissance de relations mutuelles : nous avons vu qu'il n'y a, dans l'ousia, que le mouvement passif de l'objet connu et que, si le παντελῶς ὄν a vie, âme et pensée, on n'a pas le droit de transporter aux idées platoniciennes ces attributs d'un être dont elles sont absolument distinctes. Nous n'avons donc plus aucune nécessité de supposer, dans les Idées, soit un mouvement, soit une vie consciente, à moins qu'on ne prétende nous obliger à prendre à la lettre les métaphores qui traduisent, dans le *Sophiste*, ces mutuelles relations des Idées.

Outre les vieilles formules de participation, Platon emploie, à exprimer cette puissance de relations, des métaphores qui varient depuis la simple concordance jusqu'au mélange intime, depuis la simple adaptation jusqu'au mouvement de pénétration, depuis l'accord purement logique jusqu'à l'alliance volontaire ou la répulsion consciente. Des expressions comme μεταλαμβάνειν ou μετασχεῖν (334) ne sont qu'un transport, aux relations mutuelles des idées, de formules usitées pour traduire les relations des choses sensibles aux idées. D'autres comme προσάπτειν, συναγαγεῖν (335), ἁναρμοστεῖν, συναρμόττειν (336), συμφωνεῖν (337), expriment l'accord que notre esprit établit ou découvre entre les idées. Une pénétration plus intime est supposée dans les formules : κοινωνεῖν, ἐπικοινωνεῖν, ἐπιγίγνεσθαι (338) et surtout συμπλοκή (339), μεικτόν (340) μείξεως ἔχειν (341), μείγνυσθαι (342), σύμμειξις (343). D'autres fois, c'est une idée de mouvement, pénétration, circulation, déploiement : les voyelles circulent comme un lien à travers toutes les

(334) 251 D- 255 B.
(335) 251 D.
(336) 253 A.
(337) 253 B.
(338) 251 D-252 D.
(239) 259 E.
(340) 254 D.
(341) 253 B.
(342) 256 B.
(343) 252 B.

syllabes et certains genres sont doués du même pouvoir (344); ainsi « *l'autre* » traverse tous les genres; sa nature est divisée ou déployée à travers toutes les idées : διὰ πάντων κεχώρηκεν (345), διὰ πάντων διεληλυθυῖαν (346), κατακεκερματίσθαι (347), πάντῃ διατεταμένην (348). Les idées sont dites avoir communion ou puissance de communion : ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις (349), δύναμιν ἔχειν κοινωνίας ou ἐπικοινωνίας (350), δυνατὰ κοινωνεῖν (351), συμμείγνυσθαι δυνατά (352). Mais elles sont dites aussi vouloir ou ne pas vouloir se mélanger : τὰ μὲν ἐθελεῖν, τὰ δὲ μὴ συμμείγνυσθαι (353), ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται (354), κοινωνεῖν ἐθέλειν (355), ἐθέλειν μείγνυσθαι (356). Qui ne voit que ces métaphores sont les anthropomorphismes inévitables où se traduisent les rapports logiques et ontologiques des idées?

A prendre à la lettre les métaphores d'adaptation ou de mouvement, on sera obligé aussi d'interpréter de cette manière les formules où une idée est dite enserrer ou encercler un groupe d'idées subordonnées (357); on supposera des idées contenantes et des idées contenues; des idées divisées ou déployées et d'autres concentrées. Notre logique formelle est tout aussi impuissante à éviter de telles métaphores et pourtant bien avertie de leur inexactitude foncière. A prendre à la lettre les métaphores où s'exprime la tendance ou la répugnance aux relations

(344) 253 A. Τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἁρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ.
(345) 253 A.
(346) 255 E et 259 A. δι' ἀλλήλων διεληλυθότε (être et autre).
(347) 258 E et 257 C.
(348) 253 D.
(349) 257 A.
(350) 251 E et 252 D.
(351) 253 A.
(352) 253 B.
(353) 252 E.
(354) 253 E.
(355) 254 B.
(356) 256 B.
(357) 253 D. καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας.

mutuelles, on fait, des idées, des sortes d'esprits. On sait bien que le *Phédon* traduit en métaphores aussi vives, non seulement la contrariété de certaines idées, mais même la relation des sensibles aux idées. Les choses sensibles tendent, sans y parvenir, vers l'absolu de l'idée; inégales, elles cherchent, sans l'atteindre, l'égalité parfaite : βούλεται μὲν τοῦτο, ὃ νῦν ἐγὼ ὁρῶ, εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι οἷον ἐκεῖνο (358), πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὅ ἔστιν ἴσον καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν (359). Ceux-mêmes qu'effraie la transformation des idées en activités motrices ou en forces diront-ils, avec M. Apelt, que la seule sorte de force ou de mouvement qui convienne aux idées est « la conscience de cet ordre éternel de corrélations mutuelles (360) »? C'est ne pas voir que les métaphores du *Phédon* exigent, dans les sensibles, l'admission d'une aussi claire conscience de leurs relations avec les Idées On arrive ainsi à dire que tout pense : et les choses sensibles et les idées. On revient ainsi, par une voie détournée, au πάντα νοεῖν qui semblait absurde au *Parménide*; tout est fait, non plus de pensées, mais de pen-

(358) *Phédon*, 74 D.
(359) *Ib.*, 75 A/B.
(360) Apelt (*op. cit.*, *p.* 85). «Diese Gemeinschaft der Geschlechter, die bei Plato durch einzelne Ausdrücke den Anschein erhält, als sei damit eine besondere Kraft-oder Willensaüsserung gemeint, ist nichts als ein Ausdruck für die ewig giltige Ordnung, in welcher die Ideen zu einander stehen. Dieser Ordnung sich immerdar denkend bewusst zu sein, ist die einzige Art von Kraft, wenn man es so nennen will, oder Bewegung, welche den Ideen zukommt : darin besteht ihre κοινωνίας δύναμις (251 E, 254 C).» M. Apelt ajoute: on peut se représenter un aimant qui aurait conscience de tenir attachée à lui, pour toujours, par sa force attractive, la même pièce métallique en une position permanente. «Es würde dann eine beständige Kraftaüsserung ohne Veränderung statthaben (il y aurait exercice perpétuel et invariable de force), nur dass dies Aüsserung einer eigentlichen Kraft ist, während die δύναμις der Ideen nur in ihrer Erkenntnisfähigkeit, in ihrer Geistigkeit besteht, also keine eigentliche Kraft ist.—Mais, pour l'aimant, il y a vraie force déployée : pour les idées, la δύναμις ne consiste que dans la connaissance, dans la spiritualité. Il n'y a pas là de force véritable ».

sants (361). Donc rien n'oblige et tout nous interdit de prendre à la lettre les métaphores qui semblent introduire, dans les idées, le mouvement, la vie et la conscience .

M. Gomperz, réfutant la thèse de M. Apelt, qui étend à toute la philosophie de Platon la conception des idées-esprits, a fait une remarque excellente : « Une substance peut être conçue comme incorporelle et non perceptible par les sens, sans être considérée pour cela comme spirituelle, si l'on veut dire par là douée de conscience. Que le παντελῶς ὄν soit un σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, c'est une opinion que Platon rejette dans le *Sophiste*, 249 a; mais il ne fait nullement entendre que ce soit là une opinion absurde et contradictoire en soi. Il le pense tout aussi peu, nous allions presque dire encore moins, de l'affirmation qu'il faille refuser à ces substances la vie et le mouvement. Et comment aurait-il pu enseigner comme conscients, animés ou en mouvement par exemple les modèles de la table ou du lit dans la *République* ou encore des concepts négatifs ou de relation (362) »? Nous ne croyons point, comme M. Gomperz, que le παντελῶς ὄν soit identique aux Idées. Nous savons que, au monde visible, au Cosmos, Platon ne pouvait refuser le mouvement, la vie et l'intelligence. Nous acceptons l'aveu que Platon pouvait refuser ce mouvement, cette vie et cette intelligence aux Idées; nous croyons avoir montré que, en fait, Platon en est toujours resté à ce refus, ou, du moins, que rien n'a prouvé qu'il ne s'y maintienne pas dans le *Sophiste*. S'il paraît difficile à M. Gomperz de prêter la vie et la conscience à des concepts négatifs ou de relation, nous avouons que, aucune autre preuve ne nous y contraignant, nous ne saurions nous décider, par respect pour de simples métaphores, à regarder comme des forces ou comme des esprits le non-être et l'autre et le même qui, même après le *Sophiste*, ont toutes chances de rester concepts de relation (363).

(361) *Parm.* 132 C.
(362) Th. Gomperz, p. 599, note 1.
(363) On ne peut peut-être plus dire « concepts négatifs » puisque

Quant à la thèse qui ferait de ces Idées de simples notions de nos intelligences (364), elle est contraire à l'esprit même du *Sophiste*. Aucun dialogue n'est plus conscient de la logique immanente aux réalités intelligibles; mais cette logique est la loi même de leurs essences et de leurs relations : notre esprit la découvre et ne la crée pas. La distinction très nette entre le sujet et l'objet est le nerf du raisonnement qui établit, dans l'ousia, l'existence d'un mouvement; cette distinction s'accuse, dans les métaphores inséparables de tout langage, là où le sophiste est dit atteindre en tâtonnant le non-être dans l'obscurité qui lui est inhérente (365), et là où les yeux de l'âme vulgaire sont dits éblouis par l'éclat de l'être, que le philosophe contemple à loisir (366). Enfin, les idées-notions sont

le non-être a une nature positive : la différence. Mais on doit toujours dire concepts de relation : l'être a sens absolu et sens relatif; l'autre n'a que sens relatif. *Soph.* 255 C/D.

(364) Lutoslawski, p. 424. «If this view is maintained (que l'âme agit dans le fait de connaître et l'ousia pâtit dans le fait d'être connue), the objects of Knowledge are here not unchanging und unaffected ideas, but our own notions, wich undergo some changes under the influence of our intellectual activity. *Ib.*, p. 428. The ideas exist in the soul and are quite as invisible and intangible as the soul in which they abide (243 A-B).» Et cette référence est la seule preuve offerte. Or, dans ce passage que nous avons étudié (notes 68 suiv.), il s'agit, non pas d'idées inhérentes à une âme comme conceptions de cette âme, mais tout au contraire de réalités invisibles, justice, sagesse, etc. habitant dans une âme. Le réalisme de ce passage est nettement accusé dans 247 A. Ἀλλὰ μὴν τό γε δυνατόν τῳ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναί τι φήσουσιν. C'est la note d'existence destinée à démontrer que justice, sagesse, etc. sont des ὄντα. Par ailleurs, M. Lutoslawski ne prouve sa thèse des idées-notions qu'en s'appuyant sur son autre thèse : l'être vrai dans le *Sophiste*, c'est l'âme (p. 245, 426, 433).

(365) 254 A. Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῇ προσαπτόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός·

(366) 254 A/B. Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Nous croyons que la construction habituelle à Platon dans le *Sophiste* doit plutôt rapporter ἀεὶ à προσκείμενος qu'à ἰδέᾳ : toujours attaché à l'idée de l'être et non « attaché à l'idée

directement réfutées par notre texte du *Parménide* : si les idées sont des notions, tout est fait de pensées et tout pense ou bien, quoique pensée, reste non-pensant. Les deux hypothèses sont également insoutenables (367). Donc, pas plus pour le *Sophiste* que pour les dialogues antérieurs, on ne peut soutenir que les Idées soient ou des esprits ou des notions de nos esprits.

de ce qui est toujours ». C'est de « l'être », sans autre qualification, que Platon a parlé tout le long du dialogue.

(367) *Parménide* 132 B à 132 D. Mais chacune de ces idées est peut-être une pensée et ne réside pas ailleurs que dans les âmes. Ainsi elle conserverait l'unité sans être sujette aux objections de Parménide. Soit. Alors chacune de ces pensées est la pensée de quelque chose, de quelque chose qui est, de quelque chose enfin qui est un et que cette même pensée pense comme existant à titre d'ἰδέα unique. Or cette chose pensée comme *une*, comme toujours identique en tout, sera un eidos. Par suite, toutes autres choses participant aux idées, ou bien tout sera fait de pensée et tout pensera; ou bien tout sera pensée sans être pensant; ce que Socrate trouve absurde. 132 C. Τί δὲ δή; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἦ τἆλλα φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; — Ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο, φάναι, ἔχει λόγον.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Notre dialogue s'est donné pour tâche de définir l'ondoyante nature du *Sophiste*. Au terme d'une longue série de définitions, la sophistique apparaît surtout comme un art d'illusion et de mensonge : elle prête une existence fantastique à des choses qui n'ont pas d'existence. La possibilité d'une telle tromperie suppose au non-être une double existence dans la réalité et dans le langage. Il faut donc, malgré la solennelle interdiction portée par le père de l'Eléatisme, prouver qu'il y a du non-être dans les choses et dans les discours.

L'absolue négation du non-être se fonde sur une détermination positive de l'être. Parménide et bien d'autres avec lui croient pouvoir donner, de la nature de l'être, une définition claire. Cette confiance est une illusion. Unitaires ou pluralistes, tous ceux qui prétendent fournir de l'Être, une explication quantitative n'aboutissent qu'à poser l'Être en surplus du terme ou des termes qui visent à le définir. Les tenants de la solution qualitative sont tout aussi impuissants. Matérialistes, ils n'osent pourtant, soit exclure de la réalité, soit déclarer absolument corporelles des existences comme la sagesse et la justice et l'âme où elles habitent. On leur propose donc, pour englober sous une appellation commune d'existence et le corporel et l'incorporel, une définition de l'être par le pouvoir de pâtir ou d'agir. Ils n'accepteront que faute de mieux cette définition offerte comme provisoire.

Mais, avec ce pouvoir de pâtir ou d'agir, on se tournera vers leurs adversaires, les Amis des Idées. La réalité qu'ils

prônent est une οὐσία immuable, à qui ne convient ni d'agir ni de pâtir. Pourtant elle est connue. Puisqu'ils admettent qu'elle soit connue ils seront forcés de la dire passive et mue. Car, s'ils n'acceptent point, de prime abord, la réduction de connaître à agir et d'être connu à être mû, ils seront bien forcés d'avouer que, si connaître est agir, être connu est pâtir et être mû. Or connaître est certainement agir; car, dans ce qui est par excellence le sujet connaissant, la pensée est inséparable de la vie, la vie de l'âme et l'âme du mouvement. La connaissance ne va donc pas sans un mouvement actif. Donc, l'objet connu est mû en tant que connu. Il y a du mouvement dans la réalité. Le mouvement existe.

Mais il n'y a pas que du mouvement. Le repos existe aussi, car il est indispensable à l'objet comme au sujet de la connaissance : si rien n'est stable, il n'y a pas de Νοῦς. Il y a, dans l'être, mouvement et repos.

Mais l'être n'est pas la somme ou le mélange du mouvement et du repos. Pas plus par ce couple de termes que par tout autre, l'être n'est définissable. Il est toujours ἕτερον τι.

Or cet échec prévu de toute définition est un gain essentiel. Nous avons obtenu trois propositions certaines : le mouvement est, le repos est, le mouvement n'est pas le repos. Les deux premières propositions lient, soit à l'eidos de mouvement, soit à l'eidos de repos, l'eidos d'être. Donc il y a, entre les idées, des mélanges possibles. La troisième s'appuie sur l'irréductibilité du repos au mouvement et du mouvement au repos : chacun de ces termes est donc autre que son contraire, bien que chacun pris à part soit identique à lui-même et donc soit « même ». On ne peut lier directement le repos au mouvement : il y a donc, entre certaines idées, impossibilité de mélange; il y a, entre certaines idées, des séparations que traduit et qu'effectue l'eidos d'autre. Ainsi l'être est un eidos à part, irréductible à tout autre eidos; et l'autre est lui aussi un eidos à part, irréductible à tout autre eidos. Toutes les fois qu'on affirme exister un eidos déterminé,

on lui lie l'eidos d'être. Mais toutes les fois qu'on détermine ainsi un eidos, on le situe en dehors de tous les autres, on le dit donc autre que tous les autres, on affirme de lui autant de non-existences qu'on pose, en dehors de lui, d'existences qui ne sont pas lui. Ainsi on a démontré non seulement la réalité du non-être, mais son rôle de séparateur entre toutes les autres existences. Le non-être est aussi réel que l'être; à chaque position positive de l'être correspond l'infinité des négations que cette position entraîne, la multitude innombrable des existences qui ne sont pas lui, bien qu'elles soient, et que lui n'est pas, bien qu'il soit. Sur la mutuelle relation des genres se fonde le discours, qui est une liaison. Mais le discours peut mettre des liaisons là où elles n'existent pas. Il peut être vrai ou faux. Il y a donc non-être aussi bien dans le langage que dans la réalité et nous avons le droit de définir la sophistique un art d'illusion et de mensonge.

Telle est l'argumentation essentielle du *Sophiste*. Deux idées la dominent : *l'hétérogénéité de l'être* qui, bien que lié à tous les autres termes, est irréductible à tout autre terme ou à tout autre couple de termes; *la nature positive du non-être* qui n'est que l'eidos d'autre, irréductible, comme l'être, à tout autre eidos, et pourtant lié à tout terme positif pour le déterminer en son individualité propre en le séparant de tout ce qui n'est pas lui. La nature positive du second se fonde sur l'hétérogénéité du premier. C'est parce que l'être commun à deux termes ne les identifie pas qu'ils peuvent être dits autres, être dits différents l'un de l'autre, être dits ne pas être bien que positivement existants.

Cette hétérogénéité de l'Être, toute l'histoire des théories de l'Être avait pour but de la faire pressentir. Mais elle se révèle plus clairement dans la comparaison de deux termes mutuellement irréductibles : le mouvement et le repos. C'est pour cela que, avant la démonstration de l'existence positive du non-être, on fait saillir si vigoureusement cette opposition du mouvement et du repos d'où sortira nettement l'hétérogénéité de l'Être et la nature

positive du non-être qui en sera la conséquence. Mouvement et repos sont, dans l'argumentation du *Sophiste*, *des intermédiaires*, mais *des intermédiaires nécessaires*.

Cette hétérogénéité de l'Être, l'examen de la doctrine matérialiste la prouve encore à sa façon. Le terme « corporel » se découvre impuissant à couvrir le champ de l'Être. Il lui faut ajouter le terme « incorporel » et les englober tous les deux, pour un instant, dans la définition par le pouvoir de pâtir et d'agir.

Mais cette définition même est donnée comme provisoire, puis délaissée; elle est d'ailleurs précaire comme toute autre définition par un couple de termes, comme le sera, d'une façon expresse, la définition par le mouvement et le repos. Nous avons vu qu'elle avait une utilité argumentale : faire saillir, dans la théorie des idéalistes, la négation du mouvement pour qu'on pût dresser, en face de la proposition : « Tout est repos », la proposition contraire : « Tout est mouvement » et aboutir à la triple formule : il y a du mouvement, il y a du repos, le mouvement n'est pas le repos.

Parmi ces matérialistes, nous avons pensé qu'Antisthène était avant tout visé. Son nom est sous-entendu à travers tout le dialogue : sa personne y est attaquée partout. Il est le sophiste aux multiples écrits qui dispute sur toutes les choses où l'on peut disputer : les humaines et les divines, le devenir et la réalité, les lois et la politique, les arts et les métiers (368). Il est le prôneur de la Vérité. Il est le vieillard novice et l'initié tardif. Il est le fils de la terre, titre de noblesse donné par dérision à cet homme étranger sur la terre d'Attique, et refuse de croire à l'existence des idées parce

(368) *Sophiste*, 232 C à E. Théétète rapporte quelques traits de cette description à Protagoras. Τὰ Πρωταγόρειά μοι φαίνῃ περί τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εἰρηκέναι. Mais l'Eléate corrige cette attribution trop limitée : Καὶ πολλῶν γε. ὦ μακάριε, ἑτέρων. Et, parmi ces autres, on peut croire visé Antisthène, précisément adversaire de Protagoras dans le *Théétète* (cf. Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 104, et *Forschungen*, p. 23 suiv.) et dont les écrits témoignent de cette tendance à l'universelle éristique (Diog., l. VI, 15).

qu'on ne les voit ni ne les touche. Il est l'ennemi des muses et de la philosophie, il détruit tout langage en interdisant toute liaison. On peut donc regarder son matérialisme avant tout comme un nominalisme; matérialisme et nominalisme statiques, où les choses sont considérées avant tout dans leur individualité substantielle et séparée, où les éléments s'additionnent sans se lier. Si quelque chose de l'opposition mouvement-repos est déjà sous-entendu avec les matérialistes, ce n'est pas qu'on leur prête la thèse de la mobilité; c'est qu'on les veut faire entendre partisans de l'universelle inertie à côté de leurs pires ennemis, les idéalistes, avec qui d'ailleurs ils s'uniront dans un instant pour affirmer l'impossibilité des liaisons. L'ironie de Platon est de mettre un instant aux prises ces étranges alliés.

Mais qui sont les Amis des Idées? C'est ici le point crucial de toute étude sur le *Sophiste*. Nous avons, au moins, sur ces partisans de l'immobile οὐσία, une certitude acquise : les Amis des Idées ne représentent pas Platon ni la philosophie platonicienne avant le *Sophiste*. Platon n'a jamais nié la réalité du mouvement. Platon n'a jamais creusé, entre la réalité absolue et le devenir, un abîme tel qu'il n'y ait pas passage de l'un à l'autre, influence de l'une sur l'autre. Il y a toujours eu, pour lui, ascension intellectuelle du sensible à l'Idée, participation du sensible à l'Idée. Platon n'a jamais pu, dans un regard rétrospectif sur sa propre doctrine, se compter au nombre de ceux qui, même partisans d'une pluralité d'εἴδη, voudraient nous faire accepter l'immobilité du Tout, ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι.

Platon mis hors du débat, on n'a plus le choix qu'entre les Mégariques ou des dissidents, novateurs ou « traînards » de l'école platonicienne (369). Malgré la vigoureuse argumenta-

(369) Nous n'avons pas besoin de surcharger notre note de tous les noms des critiques qui se sont occupés de la question. On les trouvera tout au long dans Zeller, p. 252, notes 1, 2, 3; dans Apelt, *Comm. ad. loc.*, p. 144, note 8; dans Th. Gomperz, p. 596, note 2. Marquons seulement les identifications divergentes proposées.

tion de Zeller, les Mégariques semblent aujourd'hui abandonnés. Comment leur prêter la thèse de la pluralité des Idées si « tout ce que nous savons de la métaphysique positive des Mégariques, c'est qu'ils s'en tenaient à la doctrine éléatique de l'unité (370)? » Resteraient donc les Platoniciens

Dans les Amis des Idées on a vu : 1°) *Platon*, qui alors est critiqué par un auteur inconnu dans l'inauthentique *Sophiste* (UEBERWEG, *Phil. Monatshefte* 1869, p. 476 suiv. WINDELBAND, *Platon. Frommans Klassiker*, 3e éd. 1901, p. 101 et passim) ou qui se corrige lui-même dans le *Sophiste* (Th. GOMPERZ, p. 596; RAEDER, p. 328 suiv. LUTOSLAWSKI, p. 424 suiv.); — 2°) *des Platoniciens* en retard sur Platon (NATORP, *Ideenlehre*, p. 284. CAMPBELL, *ad loc.*, p. 125, note 4 et introd. LXXV, retardataires qui mêlent à la théorie platonicienne de l'éléatisme et du pythagorisme. P. RITCHIE, *Plato*, p. 100); — 3° *des Mégariques* (SCHLEIERMACHER-ZELLER-APELT, *Comm.* 144 et *Beiträge*, p. 90 et suiv.); — 4°) *des Eléates* (DEUSSEN cité par APELT, *Comm.*, *loc. cit.*); — 5°) *une école inconnue* (RITTER, *Rhein. Mus.*, 1828, p. 308; peut-être DIELS, *Elementum*, p. 19, note 1, bien que Th. GOMPERZ puisse le compter parmi ses alliés comme adversaire de l'identification aux Mégariques— et, si l'on veut, HORN, *op. cit.*, p. 320 note 1 : « nicht eine bestimmte idealistische Lehre sondern überhaupt die Vertreter des Idealismus, ... sofern einige von ihnen, abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer gewissen Schule, das Wesen des idealen Seins in der « feierlichen Gedankerlogsigkeit und Regungslosigkeit » zu erkennen glaubten. » En fait, pour Horn, ce sont des *individus inconnus* d'écoles idéalistes diverses).

(370) Th. GOMPERZ, p. 596, note 2. M. ZELLER faisait valoir, pour l'attribution d'une pluralité d'idées aux Mégariques, qu'Euclide peut bien, contre toute espèce de matérialisme, avoir insisté pour que dans le réel, on ne tienne c mpte que de sa forme incorporelle et pourtant, dans la suite, in weiterem Verlauf « avoir ramené toutes ces formes à l'unique substance du Bien.» La théorie des Idées serait propre à Platon, comme le veut Aristote, parce que c'est lui qui seul a conservé les Idées alors que son condisciple Euclide les a tout de suite résolues dans l'unité éléatique et parce que Platon seul a reconnu, dans les Idées, le fondement du sensible, alors qu'Euclide se borne à nier purement et simplement l'existence du sensible. M. APELT, outre le texte relatif à Stilpon (DIOG., II, 119) que réfute M. Gomperz, apporte, en faveur de sa thèse, un texte d'EUDÈME retenu par SIMPLICIUS dans son *Commentaire à la Physique d'Aristote* (98, 1). On y parle du double sens du concept d'être, distingué déjà par Platon, et que ne voulaient pas admettre des sophistes qui se réfugiaient dans une espèce de théorie des Idées. Πλάτων τε γὰρ εἰσάγων τὸ δισσὸν πολλὰς ἀπορίας ἔλυσε πραγμάτων ὧν νῦν οἱ σοφισταὶ καταφεύγοντες ἐπὶ τὰ εἴδη. καὶ πρὸς τούτοις τοῦνομα τῶν λόγων ἀφώρισε. Mais la lecture même du texte est peu sûre et l'attribution aux Mégariques l'est

dissidents; retardataires « attachés à la lettre des mythes et à la poésie des métaphores (371) », ils n'auraient conservé, de la doctrine platonicienne, que l'immutabilité de l'Idée, opposée au perpétuel changement du devenir, et n'auraient pas compris ou n'auraient pas voulu suivre le perpétuel effort de Platon vers une explication du devenir par l'Idée (372). Mais quels disciples de l'auteur du *Phèdre* pouvaient se croire Platoniciens tout en niant le mouvement, tout en affirmant essentielle et permanente cette immobilité du Tout que le *Phèdre* n'entrevoit que comme la plus impossible des hypothèses? Si les Amis des Idées sont Platoniciens, Platon ne construit-il pas quelque peu leur thèse au lieu de l'exposer? Ne peut-il pas avoir voulu transformer des disciples qu'épouvantait la thèse de la communauté des genres en partisans de l'immobilité impassible des Eléates? Ou bien, puisque le nom des Idées n'était nullement personnel à Platon ni aux Platoniciens, devrait-on intercaler, entre les Mégariques et les dissidents de Platon, une secte inconnue des Eléates? Nous ne savons. Nous préférons avouer notre ignorance et nous résigner,

encore moins. En fait, le mot de M. Ritchie reste vrai. « Sur les Mégariques, il est plus aisé de former des théories que d'obtenir des informations » (D. RITCHIE, *Sur le Parménide de Platon*, *loc. cit.*, p. 172).

(371) D. RITCHIE, *Plato*, p. 100 : « some of Plato's own school who had adhered to Plato's earlier form of statement, exaggerating its defects in the manner of admiring disciples, and sticking to the letter of mythical statements and poetical metaphors. »

(372) M. NATORP dit (p. 284) : des Platoniciens qui en sont restés à la conception de l'Idée-chose ou substance, conception non pas exprimée, mais susceptible d'être suscitée par les métaphores platoniciennes, et contre laquelle, à mesure qu'il la rencontrait, sous sa propre terminologie, chez des amis ou des adversaires, Platon a cru nécessaire de prendre de plus en plus nettement position. « Solche Platoniker, die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren, die Platos eigene frühere Schriften in zahlreichen metaphorischen Wendungen zwar nicht meinten, aber nahelegten, gegen die er dann aber, je mehr er sie ihm bei andern, Freunden wie Gegnern, regelmässig unter Anwendung seiner eignen Terminologie gegenüber trat, um so nachdrücklicher Stellung zu nehmen nötig fand., »

comme le font de plus autorisés que nous en ces difficiles questions, à attendre quelque clarté nouvelle (373).

Mais nous prétendons que, par cet échec et cet aveu d'impuissance, notre thèse n'est pas affaiblie. Lors même que les Amis des Idées seraient des Platoniciens ou Platon

(373) H. Diels, *Elementum*, p. 10, note 1. « Man wird gut thun, hier und in der platonischen Frage überhaupt, wo der Scharfsinn unfruchtbar zu werden anfängt, sich Resignation aufzuerlegen. » Comparer Brochard (*loc. cit.*, p. 23) : « Nous ne discuterons pas ici la question de savoir quels sont ces philosophes « amis des idées »; on a cru longtemps qu'il s'agissait des Mégariques : c'est une opinion qu'il est bien difficile de soutenir après la critique de Gomperz. Il ne l'est pas moins d'admettre avec cet historien qu'il s'agit de Platon lui-même dans sa première manière... Laissons de côté cette question si intéressante qu'elle soit, puisque, après tout, elle est en dehors du problème purement dialectique que nous essayons d'éclaircir. » — Nous devons à une communication bienveillante de M. Dugas d'avoir pu lire la savante étude de M. L. Robin (*La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris, Alcan, 1908). L'objet et la méthode de notre thèse ne peuvent guère échapper à la condamnation que prononce, avec de bien fortes raisons, M. Robin contre les essais d'interprétation directe des dialogues (p. 3-5). Encore est-il que nous avons eu surtout pour but d'écarter précisément l'une des « déformations » que les habitudes de pensée modernes font souvent subir à la philosophie antique. En tout cas il faudra bien revenir un jour, comme le projette M. Robin, au texte de Platon pour le confronter avec ses exégètes antiques. Si notre travail n'eût pas été achevé, il nous eût été agréable et profitable de compléter notre interprétation directe par une comparaison avec les résultats acquis par M. Robin. Nous n'eussions pu que gagner à approfondir certaines théories qu'il démontre ou propose : par exemple, sa conception du Cosmos vivant intermédiaire, son explication de l'Ame du Monde et surtout du mouvement inhérent à la connaissance. [Les fonctions cognitive et motrice ne sont pas « deux fonctions réellement différentes » (p. 593)], mais nous aurions hésité à le suivre quand il déduit, au même endroit, le mouvement de l'Ame du mouvement des Idées et celui-ci de la présence, au sein des Idées, du Non-Être et « par là-même », d'un certain devenir. Que Platon ait désigné le mouvement comme altérité, non-être (p. 492), s'en suit-il nécessairement que le non-être soit un mouvement, à supposer même que les textes cités note 275, v, fussent plus clairs? Les textes d'Aristote affirmant l'immobilité des Idées sont assez nets chez M. Robin (v. g. p. 94 et note 101) pour donner, à la thèse que nous avons défendue, une base solide même dans ce que M. Robin nous a fait jusqu'ici connaître de la « tradition platonicienne ».

lui-même, il n'en resterait pas moins que le *Sophiste* ne met pas, dans l'οὐσία, autre chose que le mouvement passif qui résulte, pour elle, du fait d'être connue; il serait vrai encore que le παντελῶς ὄν, en qui sont affirmés le mouvement, l'âme, la vie et la pensée, est le monde sensible et non pas l'Idée platonicienne; il serait démontré, autant que nous avons pu le faire, que la définition de l'Être par le pouvoir de pâtir et d'agir n'est pas la proclamation solennelle d'une théorie énergétique de l'Être et que l'essentielle nouveauté du *Sophiste*, la Communauté des Genres, n'est pas la conséquence de ce dynamisme. La théorie des Idées resterait tout aussi exempte de transformation que si la thèse combattue dans les Amis des Idées eût été celle des Mégariques. Seulement il deviendrait étrange de voir Platon, auteur du *Phèdre* et du *Phédon*, lire et combattre rétrospectivement en ces dialogues une théorie de la réalité exclusive de l'ousia et de l'éternelle immobilité du Tout. La preuve d'une transformation de la théorie des Idées dans le *Sophiste* serait une présomption en faveur de l'identification des Amis des Idées aux Platoniciens classiques : si Platon a mis, dans les Idées, à partir du *Sophiste*, le mouvement et la vie consciente, il a pu, il a peut-être dû, de ce nouveau point de vue, traiter sa doctrine antérieure comme une doctrine d'immobilité. Nous avons essayé de prouver que cette transformation n'est pas opérée dans le *Sophiste*. Nous savons, d'ailleurs, que bien des traits différencient le platonisme classique de la théorie soutenue par les Amis des Idées. Si d'autres sont forcés d'identifier ces Néo-Eléates et presque obligés par leur thèse à y comprendre Platon lui-même, nous avons, nous, le droit de confesser provisoirement notre ignorance et de maintenir seulement ces simples propositions : le *Sophiste* ne combat pas la théorie classique des Idées, le *Sophiste* ne transforme pas la théorie classique des Idées; le *Sophiste* ne combat pas, ne transforme pas Platon.

INDEX DES NOMS PROPRES

Les chiffres romains désignent les pages de l'Introduction; les chiffres arabes renvoient, les plus petits, aux pages du texte, et les plus grands, aux notes. Les dialogues de Platon, autres que le *Sophiste*, ont été compris dans cet index. Les notes de l'Introduction n'y figurent pas.

Anaxagore, 202.
Antisthène, 22, 108, 129, 79, 80, 82, 103, 104, 308, 368.
Apelt, III, 121, 122, 2, 63, 64, 76, 82, 105, 122, 137, 167, 171, 176, 239, 308, 315, 320, 360, 369, 370.
Aristippe, 82.
Aristote, 79, 171, 213, 370, 373.
Atomistes, 79, 82, 247.
Baddham, 197.
Banquet (dialogue), 10, 166, 178.
Bear, 250.
Benn, 58.
Bonitz, III, 82.
Brandis, 82.
Brochard, I, IV, 88, 91, 106, 172, 202, 215, 280, 320, 373.
Burnet, VI, 22, 68.
Bury, 182, 197, 210.
Campbell, 68, 82, 103, 122, 168, 183, 237, 306, 308, 315, 320, 331, 333, 369.
Cratyle, 102.
Cratyle (dial.), 58, 59, 103, 104, 106, 3, 160 à 164, 182, 285 à 293, 295, 304.
Critias (dial.) VII.
Cyniques, 23, 82.
Dauriac, 202.
Démocrite, 79, 168, 247.

DEUSSEN, 369.
Diadumenos, 79.
DIELS, 79, 168, 285, 369, 373.
Diogène Laërce, 182, 368, 370.
DÜMMLER, 79, 82.
Eléates, 125, 131, 133, 103.
Epicure, 79.
Eristiques, 308.
Euclide, 105, 370.
Eudème, 370.
Euthydème (dial.), 3, 305.
Galien, 80.
GOMPERZ, II, III, IV, 122, 82, 167, 169, 213, 239, 306, 308, 320, 362, 369, 370.
Gorgias (dial.), 3.
HEINDORF, 320.
Héraclitiens, 103.
HERMANN, VII, 22, 82.
Hippocrate, 23, 80.
HIRZEL, 82.
HORN, II, III, 1. 1, 82, 122, 170, 308, 331, 369.
JOËL, 25, 26, 84.
JOWETT, 68.
Lachès (dial.), 26.
Leucippe, 79.
Lois (dial.), 132, 140.
LUTOSLAWSKI, III, 105, 132, 172, 364, 369.
MARTIN, 148.
Mégariques, 129, 130, 133, 104, 308, 369, 370.
Mélissos, 51, 103, 111.
NATORP, III, 82, 122, 168, 202, 239, 248, 306, 315, 368, 369, 372.
Orphiques, 202.
Parménide, 6, 51, 62, 91, 103, 111.
Parménide (dial.), 28, 48, 89, 97 à 102, 121, 124, 61, 133, 182, 269, 271 à 273, 275 à 284, 316, 330, 361, 367, 370.
PEIPERS, 106, 120, 305.
Phédon (dial.), 27, 90, 94 à 97, 98, 100, 105, 106, 121, 133, 60, 156, 165, 168, 182, 239, 258 à 270, 274, 299 à 303, 316, 358, 359.

Phèdre (dial.), 23, 25, 26, 29, 55, 73 à 75, 90, 91, 131, 133. 3, 80, 83, 85, 86, 155, 172, 183, 184 à 191, 239 à 242.
Philèbe (dial.), 73, 75 à 77, 87, 89. 61, 182, 192 à 202, 210, 215, 316.
PIAT, 132, 133, 154, 155, 202.
Plutarque, 79.
Politique (dial.), 203, 316.
Protagoras, 368.
Protagoras (dial.), 27.
RAEDER, 58, 103, 369.
République (dial.), 70, 90 à 92, 122, 3, 132, 176 à 180, 239, 243 à 248.
RITCHIE, 247, 248, 273, 369, 370, 371.
RITTER (H.), 369.
RITTER (Const.), III, 128, 132.
RIVAUD, VII, 154 à 156, 208, 213, 215, 238, 316.
ROBIN, 373.
RODIER, I, IV, 136, 172, 213.
SCHANZ, 68.
SCHLEIERMACHER, 82, 248, 369.
Simplicius, 82, 370.
STALLBAUM, 2, 137, 197.
Stilpon, 370.
Stoïciens, 22, 79.
TEICHMULLER, 215.
Théétète (dial.), 18, 19, 23, 27, 36, 48, 51, 58, 90, 92 à 94, 4, 5, 66, 81, 82, 89, 99, 100, 103, 111, 132 à 135, 141 à 147, 151, 159, 168, 239, 249 à 257, 285, 295, 298, 305, 368.
Timée (dial.), 78 à 83, 87, 132, 168, 203 à 214, 215.
UEBERWEG, 369.
USENER, 79.
WAHLE, 172.
WINDELBAND, 369.
ZELLER, III, 130, ... 79, 82, 105, 106, 168, 172, 176, 210, 213, 248, 369, 370.
ZÉNON, 79.

N. B. — Conformément à l'usage constant de plusieurs auteurs (Campbell, Gomperz, Ritter, Natorp et al.) les formules grecques intercalées fréquemment dans le texte de l'argumentation (παντελῶς ὄν, τὸ ὄν, μεταξύ, κ. τ. λ.) ont été traitées comme expressions entre parenthèses et accentuées comme telles, quelle que fût leur place dans la phrase française.

ERRATA

Texte.

Pages.	*Au lieu de :*	*Lire :*
11	δύναμις	δύναμις
5	ὕν ἄρα	ὂν ἄρα
6	μὴ	μὴ
	ἀναντία	τἀναντία
	τὰ τε... τά μὴ	τά τε... τὰ μὴ
7	le μὴ	le μή
10	τό	τὸ
25	ἀληθής	ἀληθὴς
27, 3°	ἐστιν	ἐστιν
28	ἀλλὰ τινι	ἀλλά τινι
	ταὐτὸν	ταὐτόν
33	ὅν	ὄν
34	ὅν	ὄν,
76	μή	μὴ
77 et 78	τό πᾶν... τό τοῦ... τό πᾶν	τὸ πᾶν... τὸ τοῦ... τὸ πᾶν
79	τῳ	τῷ
82	ὁ	ὃ
85	εἰ γὰρ... ἀσώματον	εἰ γάρ... ἀσώματον
	ταὐτά	ταὐτὰ
125	*Sophiste*	sophiste

Notes.

4	ψευδὴ	ψευδῆ
6	γὰρ	γάρ
10	ὧν	ὧν
16	ἐπὶ... δὲ...	ἐπί... δέ...
39	τὸ	τό
55	δὲ	δέ
64, 91, 311	διακριβολογουμένοι	διακριβολογούμενοι
68	1893	1899
72	σαφὼς	σαφῶς
73	ἐπὶ	ἐπί

ERRATA

Notes.	*Au lieu de :*	*Lire :*
79	Anthistenica	Antisthenica
	ταυτη.γαρ	ταύτη γὰρ
88	γὰς	γὰρ
91	ἀναγχαιοτατην	ἀναγχαιοτάτην
	θάτερου	θάτερον
92	οὐ γὰρ που	οὐ γάρ που
93	augmentation	argumentation
105	wich	which
111	ἐστι	ἐστί
114	le rappeler	la rappeler
121	δ δὴ	ὃ δή
122	Uberhaupt... Ueber aupt	Ueberhaupt
123	πὰσχειν	πάσχειν
135	γηράσκη δὲ	γηράσκη δέ
142	ἀνα φανδὸν	ἀναφανδὸν
178	μεταξύ τούτῳ	μεταξὺ τούτῳ
182	εἰλικρινει	εἰλικρινεῖ
	φρονησις	φρόνησις
183	après ζωγραφία fermer la parenthèse	
192	μακροτέρῶν	μακροτέρων
215	toute discussion	toute la discussion
248	Througouth	Throughout
250	Bear	Beare
252	οὐό'	οὐδ'
259	σμικρὸς	σμικρός
271	ἕδαστα	ἕκαστα
294	ἐπωνόμασθη διάνοια	ἐπωνόμασθη. διάνοια
295	οὕτω	οὕτως
	ἂν τις	ἄν τις
319	ἢ γὰρ ;	ἢ γάρ ;
322	διὰ	διὰ
369	1901	1900

INDEX.

Bear	Beare

IMPRIMERIE BREVETÉE FR. SIMON, RENNES

COLUMBIA UNIVERSITY

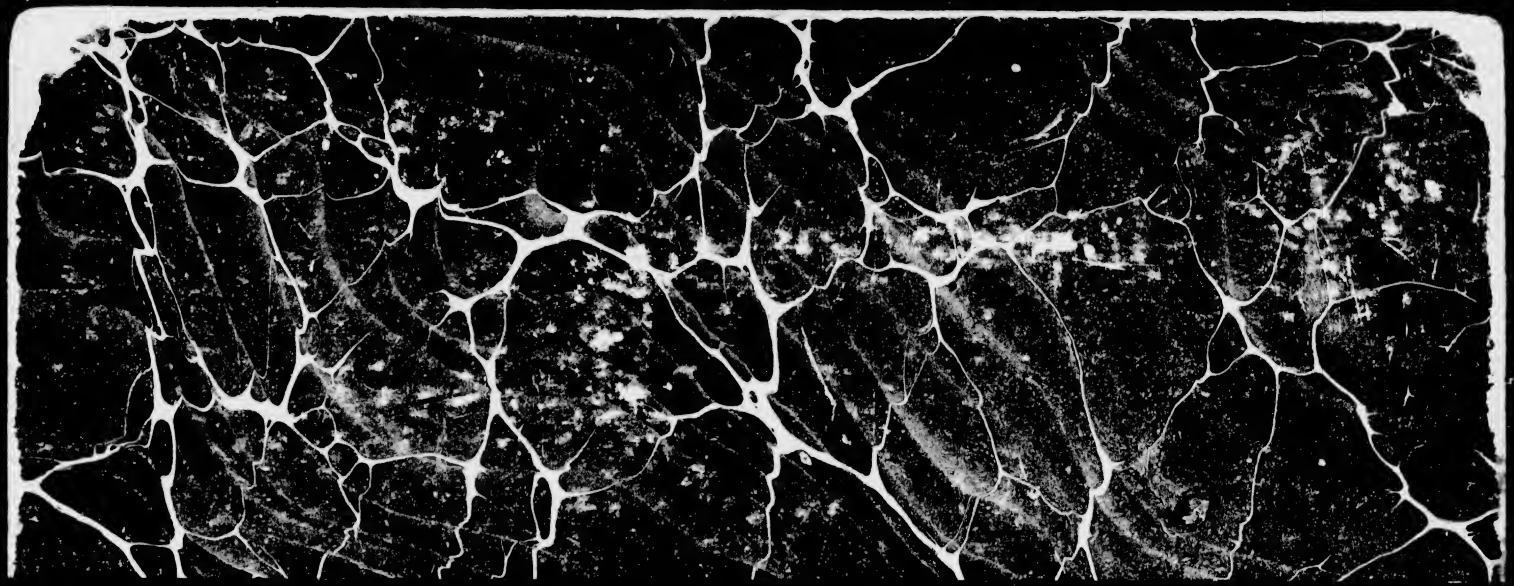
This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
TWO WEEKS LOAN	TWO WEEKS LOAN	TWO WEEKS LOAN	
3 Dec '38			
[illegible] 43	Dec. 15		
	[illegible] '44		
	12 Ap '47 D		

C28(638)M50

COLUMBIA UNIVERSITY
0026051559

Φ 74 J 759 b

JAN 10 1911

JUN [illegible] 1949